أسس النظام السياسي

(٢)

الحاكمية

بين النص والديمقراطية

تقريراً لأبحاث شيخنا العلامة

آية الله محمد السند دام ظله

بقلم

مجتبى الإسكندري حسين الكاشاني

الأميرة

الحاكميّة

بين النصّ والديمقراطيّة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

هاتف: ٠٣/٩٤٦١٦١ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - تلفاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨

http://www.Dar-Alamira.com
e-mail:zakariachahbour@hotmail.com

اسس النظام السياسي

(٢)

الحاكميّة

بين النصّ والديمقراطيّة

تقريراً لأبحاث شيخنا العلامة

آية الله محمّد السند (دام ظله)

بقلم

مجتبى الاسكندري - حسن الكاشاني

الأميرة
للطباعة والنشر والتوزيع

المحتوى الإجمالي

٤ ـ التشريع بين اصول التقنين و مشاركة الأمّة
٣٩٣ ـ ٤٥٦

كلمة الأستاذ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مالك الملك ديّان الدين ،

وصلّى الله على مبعوثه الأمين العبد المصطفى ،

وعلى آله المجتبين المخصّصين بالولاية

وبعد ، فإنّ الأداء التدبيري الناظم للعمل الجماعي المعبّر عنه بالنظام السياسي انعكاس لرؤى كونيّة معرفيّة توجب مقتضيات في السلوك العامّ ؛ فالعمل كظاهرة اجتماعيّة تسوسه تلك القناعات كمنطلق له . فمن ثمّ كان للنظام السياسي قراءة عقائديّة تحكيها معالمه وملامحه ، وليس هيكلة النظام صرف آليات أداتيه لإنجاز أيّ نوع من الأهداف والأغراض ، بل قوالب وأُطر تتناغم مع المبادئ الأساسيّة ، ولذلك تعدّ مناشئ للمشروعيّة .

ومن هنا جاءت ضرورة التفسير العقدي للمذاهب السياسيّة وأنماط وأشكال الحكومات ؛ وهذا وإن بدا في الوهلة الأُولى غريباً على الباحث في هذا المضمار إلّا أنّه حقيقة تبرهنها العلوم المختلفة المتّصلة بهذا المجال .

وقد جاءت هذه الدراسة كحلقة ثانية في هذا الصدد قام بجهد تنقيح ما تداولته مع ثلّة من أهل الفضل والنظر كلّ من الناقد الألمعي

الشيخ مجتبى الإسكندري والشيخ حسن الكاشاني أدام الله رقيهما إلى معالي درجات التحقيق والعلم ، سائلاً المولى عزّ شأنه أن يوفّق لمواصلة تلك الحلقات لتأتي كمنظومة تفسيريّة عقديّة للمباحث والمسائل في النظام السياسي عند الإماميّة .

محمّد السند
عيد الفطر المبارك
١٤٣١ هـ . ق

كلمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذي قرن طاعته بطاعة رسوله وطاعة ولاة أمره الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهّرهم تطهيراً ، ثمّ الصلاة والسلام على رسوله وبشير رحمته أبي القاسم المصطفى محمّد و آله المعصومين ، الهداة المهديّين ولا سيّما على الامام المهديّ الّذي ابرز نعوته أنّه قائم بالأمر وليس قاعداً عن أمر الناس لتحركه الخفي وأنشطته السرّيّة ، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين .

إنّ الكلام حول النظام السياسي في مذهب أهل البيت عليهم السلام بحث في الحقيقة عن الإمامة الإلٰهيّة و شؤونها . فإنّ الالتفات إلى الإمامة كنظام اجتماعي سياسي والتدبير في النظام البشري الأرضي أمر يغفل عنها القرآن و الأحاديث . إلّا أنّ المهمّ في دراسة هذا النظام السياسي الاجتماعي عدم الاقتصار على الهيكل الإداري الرسمي الظاهري ، فإنّه فصل من فصول مجموع النظام العامّ . و على ضوء ذلك فإنّ مواقع التدبير والقدرة في النظام لا تنحصر في نظام الدولة الرسميّة .

وعلى هذا فإنّ الامام المهدي عجّل الله فرجه الشريف فى عصر الغيبة لا ينفكّ عن الإمامة وشؤون الامام ، فإنّ عصر الغيبة عصر حضور الإمام بصورة خفيّة في إدارة النظام الاجتماعي السياسي . فالنظريّات الموجودة فى الدولة عند منظار الشيعة لابدّ أن يبتنى على هذه المقولة . بينما نجد الخلط في

هذا المعنى فيدّعى فقدان النصّ وعدم حضور الإمام في عصر الغـيبة. هذا من جانب، ومن جـانب آخـر إنّ مـذهب الشـيعة الاثـنى عشـرية لا ينسى موقعيّة الأمّة ومشاركتها في الحكم والتدبير في حين أنّ مشاركة الناس ليست بمعنى إعطاء المشروعيّة من قبلهم بل شأنهم الرقابة فـي الحكم على أنّ هناك مباحث في السلطة التشريعيّة والتقنينيّة وإشـارات حولها لا بدّ من البحث والتنقيب فيها.

وقد قام شيخنا الأستاذ المحقّق الفـقيه آيـة الله الشـيخ مـحمّد السند ـ دام ظلّه ـ لتحرير أبحاث أنيقة و فتح أبواب جديدة حول تلك المباحث ضمن حلقات دراسيّة ألقاها فى أيّـام العـطلة مـن ١٤٢٦ إلى ١٤٣١ هـ. ق وافتخرنا بتلقّي هذه الدراسات وتدوينها وتنظيمها. و هذا الكتاب كحلقة ثانية من كتاب «أسس النظام السياسي عند الإمـاميّة»، نسأل الله تبارك وتعالى أن يوفّقنا لانجاز حلقات أخرى لذلك المشروع ونستمدّ من صاحب الولاية الكبرى والإمامة العظمى عجّل الله تعالى فرجه الشريف أن يفيض علينا الحكمة الإلٰهيّة ويجعلنا خدّاماً للشريعة الربانيّة.

والحمد لله رب العالمين وعليه التكلان

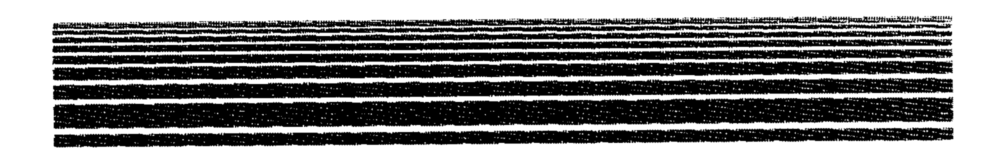
قم المقدّسة

رجب المرجّب ١٤٣٢ هـ. ق

مجتبى الاسكندري ـ حسن الكاشاني



النصّ و ولاية الأُمّة





الفصل الأوّل

مَن هو خليفة المسلمين الآن ؟
هل المهـــدي عجل الله فرجه متصدّ بالفعل لزمام الأُمور؟



دعوى انتفاء موضوع نصّ الإمامة في الغيبة، والجواب عنها

بعد قيام الأدلّة القطعيّة بإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام وأنّهم الثقل الثاني الّذي لا يرتفع ولا يفترق عن القرآن الكريم، وأنّ الإمام الثاني عشر وهو المهدي عجّل الله فرجه وأنّ خلفاءه صلى الله عليه وآله اثنا عشر، وأنّهم ولاة الأمر الذين أمر الله بطاعتهم وخلفاء الله في أرضه، وأنّهم ذوي القربى الّذين لهم خصائص الولاية وشؤونها وعلم الكتاب وأنّهم سفراء الله بينه وعباده، وأنّ بهم يحفظ هذا الدين ويحفظ أمر الناس إلى غير ذلك من شؤونهم وموقعيّتهم في الصلاحيات الموكلة إليهم، ولا كلام في الاعتقاد بكلّ ذلك وضرورة معرفتهم؛ إلّا أنّ الّذي ينبغي تسليط الضوء عليه هو في جانب قيادة المهديّ عجّل الله فرجه السياسيّة للنظام والمجتمعات البشريّة في العصر الراهن في فترة الغيبة، فضلاً عن النظام الاجتماعي للمسلمين ولمجتمع المؤمنين من أتباع أهل البيت عليهم السلام.

فإنّه قد شاع في الأذهان معنى خاطئ للغيبة وتفشّى في الكلمات وهو بمعنى عدم الحضور فتكون الغيبة في مقابل الحضور، حتّى وصل الأمر إلى تعبير جملة من الفقهاء الّذين بحثوا حول مشروعية الحكومة في عصر الغيبة من قِبَل الفقيه الجامع للشرائط، أن عَبَّروا في جملة من الكتب المطبوعة أنّ موضوع نصّ الإمامة منتفٍ في الغيبة وإنّما هو متحقّق في الحضور لا في الغيبة، وهذا ذهول وغفلة بالغة السبات من جهات عديدة:

الأولى: أنّ معنى الغيبة ليس في مقابل الحضور، بل في مقابل الظهور فهي بمعنى الخفاء والتستّر لا بمعنى الزوال والابتعاد. وهذا القلب والتبديل لمعنى الغيبة قد تجذّر في الأذهان بنحو يصعب التوقّي عنه في خِضَمّ الأبحاث العقائديّة والفقهيّة.

وعلى ضوء المعنى الصحيح أي الخفاء والتستّر فإنّه عجّل الله فرجه يمارس دوره في التصدّي لتدبير النظام البشري في ضمن إدارة وتدبير خفي يخفى على الأنظمة البشريّة مهما كانت تلك الأنظمة قويّة عملاقة فإنّ عنصر الخفاء هو سرّ القوّة والقدرة في تدبيره.

وقد أشارت جملة من الآيات إلى ممارسة الإمام من قبل الله وحجّته على عباده هذا الدور الخفي، كما في سورة الكهف حيث كان مطلعها أسى النبيّ على عدم هداية البشر، فأخذت السورة في بيان تحقّق الأغراض الإلـهيّة ضمن وسائل متعدّدة ذكرت منها قصّة الخضر وموسى عليهما السلام. حيث بيّنت قيام الخضر ضمن برنامج إلـهي بجملة من الأعمال الهامّة في المجتمعات البشريّة بنحو خفيّ جدّاً، وتلك الأدوار بالغة التأثير في تدبير البشر، وتشير السورة إلى أنّ الخضر هو ضمن منظومة من رجال الغيب أي رجال الخفاء والتستّر وذلك للتعبير في الآية ﴿عَبْداً مِن عِبَادِنَا﴾[1] وهو حيّ باق إلى زماننا هذا وفي الصحبة والمتابعة للمهديّ عجّل الله فرجه[2].

وكذلك في سورة البقرة حيث قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[3] فإنّه تعالى

---

(١) الكهف ١٨: ٦٥.

(٢) لاحظ الإمامة الإلـهيّة ـ الفصل الثامن (قصّة الخضر وموسى عليهما السلام): ٤٢٩، الحديث ٢.

(٣) البقرة ٢: ٣٠.

أبدى أوّل تعريف للخليفة باعتراض الملائكة ليبيّن أنّ دفع اعتراضهم أمر بالغ الصلة بتعريف حقيقة الخليفة، أي أنّ كون الخليفة في الأرض يدفع ويدرأ به الفساد وسفك الدماء وهذا من أبرز آثار خلافة خليفة الله في الأرض.

ومن المعلوم أنّ الفساد وسفك الدماء الّذي اعترض به الملائكة ليس هو القليل من ذلك المقدار، بل ما يكون بنسبة الأكثر سلبيّة من مقدار الإيجابيّة؛ إذ هو القبيح. وبذلك يظهر أنّ بتصرف خليفة الله في الأرض يكون تدبيره دارءاً وحارساً عن وقوع هذا المحذور وإن لم يقلع تمام الفساد وسفك الدماء إلّا في بعض الظروف[١].

وكذلك يشير إلى هذا الدور والتدبير الخفيّ مجموعة الآيات الواردة في ليلة القدر في السور المختلفة كسورة القدر والدخان والنحل وغيرها، فإنّ نزول تقدير كلّ شيء من الأرزاق والآجال والبلايا والرخاء والأحداث والوقائع والصحّة والسقم، وهذا الكمّ الهائل من الإحصائيّات الّتي لا تخطأ عن كلّ الحقول ليس ترفاً معلوماتياً بل له غاية وحكمة وهو بناء الاستراتيجيّة الإلهيّة في تدبير البشر، وهو ما يعرف حالياً في إدارة الدول بالتخطيط الاستراتيجي وعلم المستقبل وبناء نظرية المستقبل.

لكن أين الإحصاءات البشريّة الحدسيّة من القضاء والقدر وإحصاءاته الّتي لا تتخلف ولا تخطئ؟ بل أين إحاطة الإحصاءات البشريّة من ملفّات القضاء والقدر إلّا كالنقطة في البحر؟ فملف ما يتنزل في ليلة القدر صريحة في قيام وتدبير صاحب الأمر الإلهي الّذي يتنزّل عليه الروح والملائكة في ليلة القدر بتدبير النظام البشري في كلّ حقوله وأصعدته[٢].

---

(١) لاحظ الإمامة الإلـهيّة / الفصل الثالث (آيات الاستخلاف): ١: ٣١٠.

(٢) لاحظ الإمامة الإلـهيّة / الفصل السابع (ليلة القدر وحقيقة الامامة): ٢: ٢٧٣.

وكذلك قوله تعالى في إبراهيم عليه السلام حيث قال تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً**﴾[١] فإنّ مفاد الآية الإمامة الفعليّة للنبيّ إبراهيم، مع أنّه لم يحك لنا التاريخ تقلّد النبيّ إبراهيم لسلطة علنيّة ظاهرة.

وكذلك في حقّ إسحاق ويعقوب عليهما السلام إذ قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا**﴾[٢].

وكذلك الحال في النبيّ آدم عليه السلام حيث جعل خليفة وإماماً ومتصرّفاً ولكن لم يكن بصورة سلطان وغيرها من الآيات والسور الّتي تظهر دلالتها على ذلك بالتدبّر.

هذا، فضلاً عن الروايات الدالة على انتفاع الناس بالمهديّ عجّل الله فرجه في غيبته كانتفاعهم بالشمس إذا جلّلها السحاب[٣] ممّا يدلّ على قيامه عجّل الله فرجه بدوره في التدبير وإصلاح النظام البشري، إلّا أن هذا الدور يقوم به من خلف الستار وبصورة خفية. وما ورد من أنّه كيوسف عليه السلام يعرف الناس ولا يعرفونه[٤] ممّا يشير التمثيل إلى الدور والتدبير الّذي كان ليوسف من دون أن يشعر به الناس أنّه نبيّ من الله، وكذا ما ورد من أنّه إذا ظهر عليه السلام يعرفه الناس ويقول كلٌّ: رأيته قبل هذا.

وقول الصادق عليه السلام للمفضل عن دولتهم في الرجعة: «**أحسنت يا مفضّل فمن أين**

---

(١) البقرة ٢: ١٢٤.

(٢) الأنبياء ٢١: ٧٣.

(٣) نظير ما روى الأعمش عن الصادق عليه السلام حين سأله عن كيفيّة انتفاع الناس بالحجّة الغائب المستور، فقال عليه السلام: «**كما ينتفعون بالشمس إذا سترها السحاب**» أمالي الصدوق: المجلس ٣٤، الحديث ١٥. كمال الدين: ٢٠٧، الحديث ١. بحار الأنوار: ٩٢: ٥٢.

(٤) نظير ما ورد عن الصادق عليه السلام: «**وأمّا سنّته من يوسف فالستر جعل الله بينه وبين الخلق حجاباً يرونه ولا يعرفونه**» كمال الدين: ٣٥٠، الحديث ٢. بحار الأنوار: ٥١: ٢٢٤.

قلت برجعتنا، ومقصّرة شيعتنا تقول: معنى الرجعة: أن يردَّ الله إلينا ملك الدنيا، وأن يجعله للمهديّ ٧، ويحهم متى سلبنا الملك حتّى يردّ علينا؟»[١].

وما ورد من روايات الفريقين في الأبدال والأوتاد والسياح و... وغيرها من الروايات الكثيرة الّتي يجدها المتتبع الدالة على أنه عجل الله فرجه غير مفتقد في ساحة الأحداث ومعترك الحوادث[٢].

وكذا ما رواه الفريقان بنحو مستفيض بل المتواتر[٣] من أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قال: **«لا يزال هذا الدين عزيزا منيعاً إلى اثني عشر خليفة»**[٤].

و: **«لا يزال هذه الأمّة مستقيماً أمرها ظاهرة على عدوها حتّى يمضي منهم اثنى عشر خليفة كلّهم من قريش»**[٥].

و: **«لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلاً»**[٦].

و: **«اثنى عشر قيماً لا يضرهم عداوة من عاداهم»**[٧] و في بعض الطرق: **«لاتبرحون بخير ما قام عليكم اثنى عشر أميراً»**[٨] ومراده بالناس أي عموم البشر، فبيانه هذا الأثر لتصرفهم في الخلافة دالّ على تدبيرهم لأمور الناس من جميع

---

(١) بحار الأنوار: ٥٣: ٢٥ و ٢٦.

(٢) راجع الإمامة الإلٰهيّة ـ الفصل الثامن (المقالة الثانية: التصدّي الفعليّ الخفي للإمام في عصر الغيبة) ٢: ٤٥٩، وسيأتي مفصّلاً.

(٣) نقلها السيّد المرعشي في ملحقات إحقاق الحقّ: ١٣: ١ ـ ٤٨.

(٤) ملحقات إحقاق الحقّ ١٣: ١، نقله عن صحيح مسلم ٦: ٤.

(٥) ملحقات إحقاق الحقّ: ١٣: ٣، نقله عن المعجم الكبير للطبرانيّ: ١٠٤.

(٦) ملحقات إحقاق الحقّ: ١٣: ٤، نقله من صحيح مسلم: ٦: ٣.

(٧) ملحقات إحقاق الحقّ: ١٣: ٢٧، نقله من المعجم الكبير للطبرانيّ: ١٠٨.

(٨) ملحقات إحقاق الحقّ ١٣: ٤٠، نقله من المعجم الكبير للطبرانيّ: ١٠٤.

البشريّة على وجه الأرض لا خصوص بلاد المسلمين، لئلّا يفتك بهم الفساد في أيّ مجال وحقل ولا يتمادى بهم العدوان فيما بينهم ممّا يوجب إبادة النسل البشري وهلاك الحرث الّذي به قوام معاشهم وغيرها من الروايات الّتي يجدها المتتبع.

الثانية: أنّه لو سلّم أنّه عليه السلام ليس بحاضر وأنّه النائي وقاصي الديار وغير متصدّي بالفعل لتدبير الأُمور، فكيف يفرض أن ذلك بمعنى انتفاء موضوع النصّ؟ لأنّ الولاية العامّة مجعولة له فكما أن الاعتقاد به منجّز ولازم والإيمان بإمامته، فكذلك الولاية المجعولة له أيضاً هي فعليّة، فهو صاحب الشرعيّة ومصدرها وصاحب الولاية ومنبعها فكيف يفرض سلبها عنه عليه السلام؟

وهذا نظير جعل الباري تعالى ملكية عين لشخص ثم غاب ذلك الشخص، فإن غيبة ذلك الشخص لا يزيل ملكيته ولا ولايته على العين، ولا يسوّغ التصرف فيها من دون إذنه أو الترخيص من قبل الشارع. فالولاية العامّة على الحكم وقيادة المجتمعات، له عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ومجّرد غيبته لا يسقط ولايته المجعولة له من قبل الله تعالى على شؤون الحكم السياسي، لا سيما وأنّ الغيبة بأيّ معنى فسّرت من المعنى الصحيح أو الخاطئ هي بسبب المانع وهو منع الظالمين والبطش به قبل توفّر القدرة لديه في الخروج.

ولو بني على أن عدم التصدّي بحسب الظاهر المعلَن لممانعة الظالمين مسقط لولاية المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، لكان ذلك أيضاً موجباً لسقوط الولاية الفعليّة لأمير المؤمنين عليه السلام ولزوال إمامته عندما غُصِبت الخلافة منه في السقيفة وكذلك بقية الأئمّة عليهم السلام حيث اغتُصبت منهم الخلافة ومانَعَهُم الظالمون عن الوصول إلى سدّة القدرة ولما كانوا أئمة بالفعل ـ والعياذ بالله ـ، ولَما صحّ منهم عليهم السلام أن يَجبوا الأخماس ولا أن يتصدّوا إلى الإذن بتولّي القضاء لشيعتهم لعدم ولايتهم الفعليّة

حسب الزعم المزبور، وكذلك تصدّيهم في الإذن في الأراضي الخراجية والإذن في المقاسمات والإذن في قبول هدايا السلطان من بيت المال والإذن في استيجار الأراضي المفتوحة عنوة والإذن في إقامة الحدود وغيرها من شؤون الولاية الّتي تصدّوا في الخفاء بممارستها.

وكذلك إذنهم لشيعتهم في تولّي الولاية في أنظمة الظالمين لتخفيف الظلم ودفعه عن شيعتهم ومساعدتهم للوصول إلى حقوقهم، وإباحتهم للمَغنَم أو إذنهم لبعض الخواص والتصدي لجملة من الأُمور السياسيّة إلى غير ذلك من الموارد.

إذ مقتضى هذه المقولة الزاعمة أنّ عدم تصدّيهم بالفعل للأمور ـ في العلن بسبب حجب الظالمين لهم ـ يوجب زوال ولايتهم وسقوطها هو انسحابها لحالات كلّ الأئمّة، واللازم على ذلك ليس سقوط ولايتهم فحسب، بل إمامتهم أيضاً، لأنّ الولاية بدرجاتها الاعتبارية والتكوينية والغيبية هي حقيقة الإمامة بدرجاتها وشؤونها التكوينية والاعتبارية، والتفكيك لا محصّل له ومن اللوازم والمحاذير حينئذ أن يكون الإمام المعصوم رعيّة لغيره، وبدل أن يطاع يطيع، ولما تحقق معنى الغصب من رأس، إذ الفرض أنّ ولايتهم تزول بعدم التصدي فأيّ معنى للغصب حينئذ؟

الثالثة: أنّهم وقعوا في تدافع في الاستدلال والفرض؛ حيث إنّهم حاولوا الاستدلال على نيابة الفقيه في الغيبة عن المعصوم في إقامة الحكم، ثمّ استدلّوا بقاعدة الشورى أو ولاية الأمّة وأنّه على تقدير عدم تماميّة أدلّة النيابة، فإنه يمكن الاستدلال بالشورى وولاية الأمّة على نفسها في زمن الغيبة وعدم النصّ.

و وجه التدافع في الفرض: أنّ الاستدلال بقاعدة الشورى أو ولاية الأمّة على نفسها يتضمّن فرضاً مُسبَقاً وهو عدم موضوع للنصّ بإمامة الأئمّة الاثني عشر، والاستدلال بأدلة النيابة يتضمّن فرض موضوع النصّ وأنّ مركز وقطب الولاية

الفعليّة هو العصمة؛ وبالتالي يحصل تدافع في الاستدلال أيضاً، حيث إنّ أدلة الإمامة بنفسها دالة على أنّ الولاية ليست للأمة ولا للشورى بحالٍ أبداً وأن الشورى بمعنى مداولة الآراء والبحث عن استقصاء المعلومات كبنك المعلومات والتجارب والخبرات لا حاكميّة أكثرية الإرادات(١).

ثم إنّ استدلالهم على النيابة أيضاً يتضمّن تدافع آخر مع دعواهم بعدم الموضوع للنصّ، حيث إنّهم استدلّوا لنيابة الفقيه بالروايات الصادرة عن الصادق عليه السلام والأئمّة السابقين عليهم السلام على نصب الفقهاء نوّاباً بالنيابة العامّة، وهذا يقتضي أنّ ولاية المعصوم الفعليّة لا يشترط فيها التصدّي الفعليّ الظاهر ولا حياته ووجود المعصوم في دار الدنيا كالأئمة السابقين عليهم السلام، فضلاً عمّن هو حيّ موجود منهم في دار الدنيا وهو المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، ومن ثم كانت ولاية الرسول صلى الله عليه وآله فعلية في زمن الغيبة وبعد وفاة الرسول ولم تنقطع ولايته. وكذلك الحال في ولاية الله تعالى مع أنّ الباري تعالى ليس بجسم حتّى يتصدّى فعلاً للأمور بالمباشرة وبلاواسطة بل يتصدّى بتوسّط خليفة الله في الأرض وهو المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف في عصر البشريّة الراهن، وإلّا فاللازم قصر ولاية الله تعالى وحقّه على التشريع فقط وأن نقول: لا ولاية لله تعالى ـ والعياذ بالله ـ في السلطة التنفيذيّة ولا السلطة القضائيّة.

الرابعة: أنّ لازم هذا الفرض القول بالإمامة النوعيّة في الجانب السياسي وعدم حصرها بإمامة الاثني عشر، إذ على تقدير أن الحاكم في زمان الغيبة لا يستمدّ ولايته من الإمام الثاني عشر وليست ولايته منشعبة ولا متفرّعة ولا منحدرة منه، بل هو يستمدّ الولاية من قاعدة الشورى بالمعنى المغلوط لها ـ أي بمعنى حاكميّة الأكثرية ـ غاية الأمر أنّ الإمامة تارة بالنصّ وأخرى بقاعدة الشورى. وهذا نكاح

---

(١) كما سيأتي توضيحه مفصلاً.

غير مشروع بين نظرية النصّ ونظرية الشورى مع أنّ أدلة نظرية النصّ مقتضاها امتناع خلوّ الأرض من الإمام المعصوم وأنّه لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها، ومع ضرورة وجود خليفة الله في الأرض فلا تنزع منه الولاية السياسيّة.

وبعبارة أخرى: إنّ الاستناد إلى قاعدة الشورى يتناقض ويتدافع مع الأدلّة العقليّة والنقليّة الّتي يستدلّ بها على ضرورة العصمة في الإمام ولابدّية وجوده في كلّ الأزمان، فالجمع بين أدلة النظريتين لا يستقيم بحال. وبالتالي فالبناء على قاعدة الشورى يستلزم الخدشة في أدلّة النصّ.

الخامسة: ما سيأتي من الأدلّة القرآنية والروائية فضلاً عن العقلية الدالّة على فعلية مباشرته عجّل الله فرجه وكذا آبائه عليهم السلام بنحو خفيّ متستّر وبنظام الحكومة الخفية السرية، بل هذه الحكومة ممارسة من آدم صفيّ الله إلى خاتم الأوصياء.

أدلّة الحكومة الفعليّة الخفيّة للإمام في الغيبة

مقدّمة: وقبل الخوض في بيان الأدلّة لابد من التذكير بخلاصة ما مرّ[1] في أقسام الحكومة، حيث إنّه مضت الإشارة إلى أنّ تعريف الحكومة في الأدبيّات الأكاديميّة الحديثة لا يقتصر على شكل الحكومة المعلنة الرسمية بل يعم أشكالاً عديدة نافذة في النظام الاجتماعي، سواء في الجانب الثقافي أم الأمني أو المالي أو السياسي أو القضائي. ومن ثمّ جرى تقسيمها للسلطات إلى السلطة التنفيذيّة والسلطة القضائيّة والسلطة التشريعيّة وكلّ منها إلى شعب متعدّدة، وتنقسم الحكومة إلى حكومة العلن والظل والخفاء. وقسّموا الحكومة بلحاظ منابع القدرة من المال أو الاعتقاد والمذهب أو العنصر والقومية أو السلاح والرهبة؛ إلى غير ذلك من التقسيمات والأقسام الّتي لا تنحصر في الأشكال والنماذج المعهودة، لا سيما وأنّ أسلوب الخفاء تقرّر عندهم أنّه من عناصر القوّة الّتي تزيد في ضريب القدرة والنفوذ.

فظاهرة الخفاء ليست ضمور وانحسار عن النفوذ والتصرف بقدر ما هي عنصر نفاذ واقتدار و سِعة في دائرة التدبير، فإنّ كثيراً من القوى الخفيّة البالغة التأثير في النظام الاجتماعي غير ملموسة ولا محسوسة ولا مبصرة لكنّها تحتلّ مكانها في تدبير بُنى المجتمع. وقد انتهت علوم الأمن الاستراتيجية إلى هذه النظريّة

(١) في الجزء الأوّل من هذا الكتاب ص ٢٠٣ ـ ٢٥٦.

وهي أنّ الأمن في المجالات والأصعدة المختلفة: الاقتصاديّة والثقافية والسياسيّة والعسكريّة والمدنية والقضائيّة والصناعية وغيرها، لا يتحقق إلّا بحراسة ضمن نظام خفيّ مُنبثٍّ في ذلك المجال.

هذا، مضافاً إلى تقسيم النُظُم إلى نظامات هَرميّة مختلفة تنتظم عبر حلقات ومحاور ودوائر ذات مساحات وأبعاد مختلفة بقواعد هندسية تُضفي بتأثيراتها المختلفة بأمواج في البحر الاجتماعي.

وأمّا بيان الأدلّة تفصيلاً:

● **الآيات القرآنية**

منها: قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾**[1].

فإنّ المجيء باعتراض الملائكة في مقام التعريف للخليفة يقضي بالصّلة الوثيقة بين هذا الاعتراض وحقيقة دور الخليفة، لاسيما وأنّ اعتراض الملائكة ليس على القليل من سفك الدماء والإفساد في الأرض و المقدار اليسير منهما في مقابل الخير الأكثر، إذ هذا ليس بأمر مستنكر يعترضون به، بل أمر راجح عند العقل؛ فلا محالة يكون مورد اعتراضهم هو في الفساد والشر الأكثري. وحينئذٍ يكون المجيء بهذا الاعتراض في مقام تعريف الخليفة هو لبيان أن الخليفة يُدرأ به هذا المحذور ما دامت البشريّة متواجدة على الأرض. وعنوانُ الجعل الوارد في الآية الكريمة هو «الخليفة» لا النبيّ ولا الرسول مما يدل على وجود سنّة دائمة له تعالى في جعل الخليفة ما دامت البشريّة، وأن من أبرز مهمات جعل الخليفة

---

(١) البقرة ٢: ٣٠.

هو حفظ الأمن البشري عن الشر والفساد الأكثري. فهذه السنّة من الله دائمة كما أنّ هذه الوظيفة يؤدّيها الخليفة على الدوام.

ومن الظاهر أنّ دائرة هذه المسؤوليّة تشمل جميع البشريّة، فمن مسؤوليات الخليفة حفظ النظام البشري عن ذلك، وعنوان الخليفة يقتضي بذاته التصرف والتدبير، أي أنّ هذه المسؤوليّة الملقاة على الخليفة إنّما يقوم بها الخليفة بآلية التدبير وهو التحكّم في إدارة النظام الاجتماعي السياسي عبر شتّى الأشكال والألوان والنُّظُم. ومن الواضح انطباق هذه السنّة الإلهيّة على آدم ـ ابتداءاً ـ ومروراً بجميع المرسلين وأوصيائهم إلى النبيّ الخاتم ﷺ ومن بعده سيد الأوصياء حتّى خاتم الأوصياء في غيبته.

وهذا المدلول في الآية وإن كان في قالب النظريّة العامّة من دون ذكر التفاصيل، إلّا أنّ في ما يأتي إيضاحاً للتفاصيل.

وهذا عين مفاد الروايات الواردة في حق الأئمّة عليهم السلام: مثل ما نقل عن الحجّة القائم عليه السلام: **«وأمّا وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيّبتها عن الأنظار السحاب، وإنّي لأمان أهل الأرض كما أنّ النجوم أمان أهل السماء»**[1].

وقد ورد فيهم عليهم السلام **«أنّهم أمان أهل الأرض»**[2].

ومنها: ما قصّه القرآن من قصة الخضر وموسى حيث قال تعالى: ﴿**فَوَجَدَا عَبْداً مِن عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِن عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً**﴾[3].

---

(١) كشف الغمّة: ٢: ٥٣١. الغيبة للطوسي: ٢٩٠.

(٢) بحار الأنوار: ٢٣: ٥ و: ٢٦: ٢٦٢ و ٢٦٥. أمالي الصدوق: ٣٨٤.

(٣) الكهف ١٨: ٦٥ ـ ٨٢.

فتبيّن الآيات الكريمة أنّ هناك مجموعة من العباد عُنُوا بالرحمة الخاصة الإلهيّة وحُظُوا بالعلم اللدني وهم يقومون بأدوار مصيرية في النظام الاجتماعي البشري ، وأن هذه الأدوار هي في المجالات المختلفة الاقتصاديّة والتربوية الأديانية الحضارية والأمنيّة والخدمات العامّة ، وأن نظام تدبيرهم هو في الخفاء والسرّية ، وأنّ كلّ تفاصيل برنامجهم وتدبيرهم هو بتعيين وأمر رباني إلهي. وظاهر هذه الآيات بقرينة مطلع سورة الكهف حيث يتعرض إلى قوله تعالى: ﴿ **فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً** ﴾[١] والتعرّض إلى كيفية إنجاز أهداف الرسالة السماوية وتحقق أغراضها ، وأن ذلك ليس منحصراً في الطرق المعتادة والحكومة الرسمية المعلنة ، وأن هناك وسائل وطرقاً أخرى لتحقيق تلك الأغراض والأهداف. ويبيّن ـ تعالى ـ في سورة الكهف نموذج أصحاب الكهف ونموذج إطواع الملائكة أجمعين لآدم كخليفة إلهي في الأرض ، ونموذج آخر ما يقوم به الخضر من مهمات في ضمن مجموعة ومنظومة خفيّة ونموذج آخر ذي القرنين وما أوتي من أسباب القدرة والقوّة للتدبير.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ **وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** ﴾[٢].

وقوله تعالى في سورة السجدة: ﴿ **وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ** ﴾[٣].

وفي سورة الأنبياء: ﴿ **وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ**

---

(١) الكهف ١٨: ٦.

(٢) البقرة ٢: ١٢٤.

(٣) السجدة ٣٢: ٢٤.

وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾[(١)].

ومفاد الآيات صريح في جعل الإمامة الفعليّة للنبيّ إبراهيم على جميع الناس، ولم يحدّثنا التاريخ عن تسلّم النبيّ إبراهيم للحكومة العلنية الرسمية في بلد من البلدان فضلاً عن جميع بلدان البشر، مع أنّ ظاهر الآية هو الإمامة الفعليّة وكذلك في قوله تعالى في سورة الأنبياء والسجدة وفي شأن إسحاق ويعقوب، والحال فيهما كأبيهم إبراهيم عليه السلام حيث لم يتسلّموا الحكومة الرسمية المعلنة.

وقد يعترض: أنّ جعلهم أئمة قد يُحمل على الجعل الاعتباري القانوني للمنصب، غاية الأمر أنهم لم يمكّنوا من مباشرته وتفعيله لعدم إعانة الناس لهم.

ويجاب: إن ظاهر هذا المقام هو من المقامات التكوينية الّتي أحد شعبها وشؤونها المناصب الاعتبارية والصلاحيات القانونية، ويشير إلى ذلك التعبير في الآية الثانية: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ﴾ فجُعل فعل الخيرات وإقام الصلاة بنفسه متعلق الوحي، أي أنّه وحي تسديدي وهداية لدنية بالإتيان بأفعال الخير وهو معنى العصمة الذاتية، وكذلك التعبير في الآية بأنهم ﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ والأمر الإلهي قد أشير إليه في العديد من الآيات بإرادة الأمر التكويني من الروح المسدِّد للأنبياء والأوصياء، فهدايتهم الناس منبعثة عن مقامهم التكويني. وهذه الهداية ليست إراءة للطريق، بل هي الإيصال للمطلوب كما هو معنى الإمامة لغة، أي: القيادة الفعليّة للمأمومين.

ومن ذلك يظهر أنّ إيصال المأمومين فعليّ لهم، ولذا عبّر بالفعل المضارع ﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ أي تحقّق منهم ذلك. ومقتضى هذا التعريف إيصالهم النظام

---

(١) الأنبياء ٢١: ٧٣.

البشري وإقامتهم له على الخيرات وإقامته على أركان العبودية لله تعالى.

وقد أسندت الإمامة في الآية الأولى أيضاً بأنّها إمامة للناس، وقد ذكرت هناك جملة من السنن الإبراهيميّة الخفيّة الّتي أفشاها إبراهيم وولده عليهما السلام في نظام الأعراف البشريّة، من نبذ عبادة الأوثان وغير الله وحجّ بيت الله الحرام وجملة من السنن المرتبطة بباب الطهارة البدنية والروحية والبراءة من المشركين وسننهم المنحرفة وغيرها.

ومنها: الآيات المتعدّدة من السور المختلفة المصنَّفة في آيات ليلة القدر، كسورة القدر وأوائل سورة الدخان وأوائل سورة النحل حيث قال تعالى: ﴿ **يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ** ﴾[1].

وغيرها من الآيات الكريمة الدالّة على نزول الروح ليلة القدر ـ بل مطلقاً ـ على من يشاء الله من عباده المصطفين للنبوة والرسالة أو الإمامة، لتفاصيل كلّ المقدرات من الآجال والأرزاق والبلايا والرخاء، وكلّ ما يحدث من صغير وكبير، من جليل الأمور وعظيمها وعلى نطاق الأفراد أو الجماعات أو البلدان أو الدول والملوك. ومن الواضح أنّ هذه الملفّات من المعلومات ليست ترفاً علمياً ولا زخرفاً صوريّاً، بل هي مهمة ومسؤولية موكولة إلى صاحب الأمر أن ينفّذها كبرنامج إلهي لتدبير النظام البشري، وهو ما يُعرف في العلوم السياسيّة واستراتيجيته الحديثة بأنّ هذه الإحصائيات والمعلومات هو المخطّط الاستراتيجي للمستقبل، وهذه إنّما تكون مِن شؤون مَن يُعنى بتدبير النظام الاجتماعي السياسي لجميع البشريّة.

---

(١) النحل ١٦: ٢.

● الروايات

منها: ما قد ذكر العلّامة المجلسي ـ ضمن رواية مفصّلة جداً ـ عن المفضل بن عمر عن الإمام الصادق عليه السلام نذكر فقرة منها:

قال الصادق عليه السلام: **أحسنت يا مفضل، فمن أين قلت برجعتنا؟ ومقصّرة شيعتنا تقول معنى الرجعة أن يردّ الله إلينا ملك الدنيا وأن يجعله للمهديّ، ويحهم متى سلبنا الملك حتّى يردّ علينا**[١].

فهذه الرواية صريحة في أنّ دولة الرجعة ما هي إلّا إعلان وإظهار لدولتهم وتدبيرهم وزيادة في قدرتهم وسلطتهم على النظام البشري، وإلّا فتدبير النظام البشري كائن لهم في كلّ حقب حياتهم.

ومنها: ما في زيارة العسكريين عليهما السلام: **وَأَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ يا رَبِّ بِإمامِنا وَمُحَقِّقِ زَمانِنَا... اللّٰهُمَّ وَاحْشُرْنا في زُمْرَتِهِ وَاحْفَظْنا عَلىٰ طاعَتِهِ وَاحْرُسْنا بِدَوْلَتِهِ وَأَتْحِفْنا بِوِلَايَتِهِ**[٢].

ومنها: ما في دعاء أم داود في أعمال رجب: «**اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الْأَبْدالِ وَالْأَوْتادِ وَالسُّيّاحِ**»[٣].

ومنها: ما في الزيارة الرجبية وفي دعاء رجب أيضاً المروي عن الناحية المقدّسة عليه السلام: «**صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَعَلىٰ عِبادِكَ الْمُنْتَجَبينَ، وَبَشَرِكَ الْمُحْتَجِبينَ، وَمَلائِكَتِكَ الْمُقَرَّبينَ**»[٤].

---

(١) بحار الأنوار: ٥٣: ٢٥ و ٢٦.

(٢) بحار الأنوار: ١٠٢: ٦٩.

(٣) مصباح المتهجّد: ٨٠٧. بحار الأنوار: ٢٧: ٤٨.

(٤) مصباح المتهجّد: ٨٠٧.

وفي صدر الدعاء أيضاً: «**اللّهُمَّ إنّي أسْأَلُكَ بِمَعاني جَميعِ ما يَدْعُوكَ بِهِ وُلاةُ أمْرِكَ الْمَأمُونُونَ عَلىٰ سِرِّكَ... فَبِهِمْ مَلَأْتَ سَماءَكَ وَأَرْضَكَ**».

وروايات الأوتاد والأبدال قد تكثّرت ووردت في طرق الفريقين[1].

ومنها: ما رواه الوحيد البهبهاني في تعليقته على منهج المقال في ترجمة عليّ بن المسيب الهمداني عن بعض الكتب المعتمدة وأنّه أخذ من المدينة مع الكاظم وحبس معه في بغداد وأنّه اشتد شوقه إلى عياله بعدما طال حبسه فقال عليه السلام له: **اغتسل**. فاغتسل فقال: **غمّض عينيك** فقال: **افتح**. ففتح فرآه عند قبر الحسين عليه السلام فصلّيا عنده وزاراه، ثم قال: **غمّض** وقال: **افتح**. فرآه معه عند قبر الرسول صلى الله عليه وآله فقال: **هذا بيتك فاذهب إلى عيالك وجدّد العهد وارجع إليّ**، ففعل فقال: **غمّض** وقال: **افتح**. ففتح فرآه معه فوق جبل قاف وكان هناك من أولياء الله أربعون رجلاً فصلّى وصلّوا مقتدين به ثم قال: **غمّض** وقال: **افتح**. ففتح فرآه معه في السجن.

ومنها: ما روي مستفيضاً ـ إن لم يكن متواتراً بين الفريقين ـ من الحديث النبوي أنّ الخلفاء بعده صلى الله عليه وآله اثنا عشر خليفة، وفي ذيل الحديث في طرقه المتعددة:

أنّ هذا الدين لا يزال عزيزاً لا يضره كيد من أراده بسوء ما دام الخليفة من الاثني عشر باقياً. وفي بعض طرق ألفاظ الحديث: «**لا يزال أمر أُمتي عزيزاً ظاهراً**

---

(١) الفقيه: ٣: ٥٥٤. وسائل الشيعة: ٢٠: ٢٥٤. بحار الأنوار: ٢٧: ٤٨ و: ٤٨: ٨٠ و: ٥٣: ٣٠١. الغيبة للطوسيّ: ٤٧٧، الحديث ٥٠٢. الاختصاص للمفيد: ٢٠٨. أمالي المفيد ـ المجلس الرابع: ٣١، الحديث ٤. النهاية لابن الأثير: ١: ١٠٧، «مادة بدل»، وكذا لسان العرب: مادة «بدل». الصراط المستقيم للبيضاويّ: ٢: ٢٤٣ و ٢٤٤. الباب الحادي عشر: الفصل السادس.

ما دام الخليفة من الاثني عشر باقياً ». وفي طرق أخرى منه أيضاً: **« لا يزال أمر الناس بخير ما دام الخليفة من الاثني عشر موجوداً »**. وغيرها من طرق الحديث النبوي[١].

فهي دالّة على منعة الدين والأمان له وللأمة والمسلمين ـ بل لعموم الناس والبشريّة ـ ما دام الخليفة من الاثني عشر موجوداً، أي يباشر خلافة الله في الأرض بتصرّفه وتدبيره وإدارته لشؤون العباد والبلاد كما يقتضيه معنى عنوان الخليفة.

ومنها: جملة من الموارد الّتي فيها استعراض لتصرفات الأئمّة الماضين عليهم السلام عبر تدابير خفيّة مع مجموعات غير معلنة وغير معروفة لدى خاصة الشيعة فضلاً عن عامتهم فضلاً عن السلطات المعاصرة لهم. مثل ما في تغسيل الإمام الرضا عليه السلام لبدن موسى بن جعفر عليه السلام بنحو خفي وقوله عليه السلام للمسيب بن زهير: **« يا مسيّب مهما شككت فيه فلا تشكّن فيّ فإني إمامك ومولاك وحجة الله عليك بعد أبي. يا مسيّب مثلي مثل يوسف الصديق ومثلهم مثل إخوته حين دخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون »**[٢].

ومثل ما في تدبير موسى بن جعفر عليه السلام لجملة من المناطق الخزريّة والتركيّة بنحو خفي، واطلاع هارون الرشيد بذلك الخبر عندما أراد قتل أبي الحسن عليه السلام[٣].

ومثل ما روي عنهم عليهم السلام أن صاحب الأمر فيه شبه من يوسف وأنّه عليه السلام يباشر الأمور كما يباشر يوسف من دون أن يعرفه الناس[٤].

---

(١) راجع ملحقات إحقاق الحقّ: ١٣: ١ ـ ٤٨. الغيبة للنعماني: ١٠٢ ـ ١٢٧.

(٢) بحار الأنوار: ٤٨: ٢٢٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٠٠.

(٣) بحار الأنوار: ٤٨: ١٤٠، الحديث ١٦.

(٤) الغيبة للنعماني: ١٦٣ و ١٦٤، الأحاديث ٣ و ٤ و ٥.

وقد روي عن النبيّ ﷺ: «لينتفعون به ويستضيؤون بنور ولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس وإن جلّلها السحاب»(١).

وفي صحيحة معاوية بن وهب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «قال رسول الله ﷺ: إن عند كلّ بدعة تكون من بعدي ـ يكاد بها الإيمان ـ وليّاً من أهل بيتي موكّلاً به يذبّ عنه ينطق بإلهام من الله ويعلن الحق وينوّره ويرد كيد الكائدين يعبّر عن الضعفاء فاعتبروا يا أولي الأبصار وتوكلوا على الله»(٢).

ويقول الإمام المهديّ في رسالته الأولى للشيخ المفيد: «فإنا نحيط علماً بأنبائكم ولا يعزب عنا شيء من أخباركم ... إنا غير مهملين لمراعاتكم ولا ناسين لذكركم ولولا ذلك لنزل بكم اللأواء واصطلمكم الأعداء»(٣).

وقد ورد في زيارة الأئمّة بالبقيع في زيارة الإمام علي بن الحسين زين العابدين: «... فلقد بلغ في عبادته، ونصح لك في طاعته، وسارع في رضاك، وسلك بالأمّة طريق هداك، وقضى ما كان عليه من حقك في دولته، وأدّى ما وجب عليه في ولايته، حتّى انقضت أيّامه...»(٤).

وقول رسول الله ﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة لإمام [أو عهد الإمام] مات ميتة جاهليّة»(٥).

والملفت للنظر في هذا الحديث النبوي الشريف ـ مع أنّه قد ورد بألفاظ

---

(١) إكمال الدين للصدوق، وبحار الأنوار: ٣٦: ٢٥٠.

(٢) الكافي: ١: ٥٤. محاسن البرقيّ: ١: ٢٠٨. بحار الأنوار: ٢: ٣١٥.

(٣) الاحتجاج: ١: ٣٢٣.

(٤) بحار الأنوار: ١٠٠: ٢٠٩.

(٥) بحار الأنوار: ٢٣: ٩٤.

متعدّدة أخرى مثل «**من مات ولم يعرف إمام زمانه**»[(١)] ومثل «**من مات وهو يبغضك ـ يا عليّ ـ ففي سنّة جاهليّة**»[(٢)] أو «**من مات وهو يبغضك مات ميتة جاهليّة**»[(٣)] أو «**من أبغضك أماته الله ميتة جاهليّة**»[(٤)] أو «**من أبغض علياً محياه ومماته فميتته ميتة جاهليّة**»[(٥)] ـ أنّ لفظ الحديث ليس «**ولم يعرف**» ليكون مشيراً إلى فريضة الاعتقاد والإيمان، بل التعبير فيه عن فريضة البيعة الّتي هي ولاء سياسي وتعاقد والتزام بذلك الولاء السياسي، وأنّ هذه الموالاة السياسيّة هي من الخطورة بمكان، يترتّب على الخلل بها خروج المرء عن حقيقة الإيمان وصيرورته عند الموت وفي الآخرة بمنزلة كفّار الجاهلية؛ هذا من جهة حكم البيعة في الحديث. ولا ريب أنّ هذا الحكم لا يصلح أن يكون شأناً إلّا للإمام الّذي هو معصوم مصطفى من قِبل الله تعالى فإن هذا الشأن لا يتناسب مع من تجوز عليه المعصية.

وإذا تقرّر هذا المعنى إجمالاً للحديث فالملفت للنظر في معنى الحديث حينئذٍ هو كون هذه الفريضة السياسيّة مستمرة في طول القرون والأعصار إلى يوم القيامة بما في ذلك العصر الحاضر، عصر غيبة الإمام المهديّ عجّل الله فرجه وهذا ممّا يقتضي أن له عجّل الله فرجه قيادة سياسية فعلية في عصر الغيبة، أي في عصر السرّية والتستر والخفاء، وإلّا فكيف تكون البيعة السياسيّة فريضة بهذه المثابة من الخطورة والحال أنّ إمامة المهدي السياسيّة مجمّدة غير مفعّلة؟

فهذا الولاء السياسي المفترض له في الغيبة يشير إلى أن كيان الطائفة المحقّة

---

(١) ملحقات إحقاق الحقّ: ١٣: ٨٥ و ٨٦.

(٢) ملحقات إحقاق الحقّ: ١٧: ٣١١.

(٣) ملحقات إحقاق الحقّ: ٤: ٢٢٨ ـ ٢٣٠ و: ١٧: ١٤.

(٤) ملحقات إحقاق الحقّ: ٦: ٤٧٢ و: ٧: ١٣٩.

(٥) ملحقات إحقاق الحقّ: ٤: ٢٢٨.

وجماعة أهل الحق من أتباع أهل البيت، هم كيان اجتماعي لدولته وبالانتماء إلى هذا الكيان يكون ولاءً سياسياً له عجل الله فرجه كما أنّ القيام بالمسؤولية تجاه المذهب والمؤمنين هو أداء لبعض هذه الفريضة السياسيّة وقد شرح ذلك الفقهاء في بحث تولّي الولاية من حاكم الجور أن شرط الجواز أو الوجوب هو دفع الضرر عن المؤمنين وجلب النفع لهم. كما أنّ إقامة الأعراف الاجتماعيّة المبنيّة على تعاليم أهل البيت هو تفعيل لقوانينهم وأحكامهم وإنفاذ لها في النظام الاجتماعي السياسي، كما أن التقيّد بأحكام أهل البيت عليهم السلام في الأبواب المختلفة الاجتماعيّة هو ولاء لحاكميّتهم في الحياة الاجتماعيّة والأُسرية والفردية.

فيتحصل من مفاد الحديث أن حاكميّة المهديّ عجل الله فرجه السياسيّة فعلية مُفَعَّلة، قائمة الأركان في النظام الاجتماعي مع خفائها وتستّرها إلّا أن ذلك لا يسقط فريضة الولاء السياسي لتلك الحاكميّة، فهذا الحديث من الشواهد البيّنة البنوية أن جميع أئمة أهل البيت الاثنى عشر عليهم السلام لم تزل حاكميتهم السياسيّة فعلية مفعّلة وإن اتّخذت ألواناً وأشكالاً وأساليب مختلفة وأطواراً متعدّدة من الظهور والخفاء وأنحاءً من العلن والظلّ.

● الدليل العقلي والعقلائي

وتقريره بوجوه:

١ ـ هو ما أشار إليه غير واحد من المتقدّمين في قاعدة اللطف أنّ مقتضاها هو تصرفه عليه السلام لإقامة الأود وردّ الزيغ وحفظ الأمّة عن الانحراف والدين عن الضياع ولو بنحو غير ظاهر. وقد ذكروا ذلك في بحث حجية الإجماع بقاعدة اللطف فلاحظ عدة الشيخ الطوسي وذريعة السيد المرتضى.

٢ ـ ما تقرّر في العلوم الأكاديمية في أدبيات النُّظُم السياسيّة والحكم من أنّ الخفاء والسرّيّة عنصر قوة في التأثير والتدبير تعتمده الأنظمة العصرية جاعلة له

البنية الأساسيّة في هيكل الحكم وأذرعه، حيث إنّ في الخفاء تنشط الأجهزة في كلّ الأصعدة مطلقة العنان في الحركة والتصرف وتشتد في النشاط والنفوذ والوصول إلى كلّ المواقع بنحو أقوى وأيسر وأوسع. فالخفاء عنصر قوة لا عنصر ضعف وعامل في الحكمة والحنكة في التدبير لا عامل انكسار وتقهقر، وهو سبب للحضور والتواجد في كلّ الأصعدة والمراكز لا سبب انكفاء وتقوقع.

وهذه الحقيقة باتت أمراً حياتياً أساسياً في أدبيات علم الدولة وعلوم الأمن والمراكز الاستراتيجية، وبه يتجلّى أنّ ما اعتقدته الإماميّة في الغيبة بمعنى الخفاء والسرية للإمام والقائد الإلهي ـ لا بمعنى الزوال والذهاب والإبقاء ـ هذا المعنى الصحيح للغيبة هو من المعاني والحقائق الراقية المتطورّة الحضارية في إدارة شؤون النظام البشري قد اعتنقته الإماميّة قبل ما يزيد على أحد عشر قرناً بل تظافرت به رواياتهم قبل أربعة عشر قرناً، وكانت المذاهب الإسلامية الأُخرى مستهزئة بهذه العقيدة واصفة لها بالخرافة وحيث لم تبلغ عقولهم مغزى الحقيقة وصفوها بذلك، والآن صحصح العقل البشري بعملاقية هذه النظريّة والحقيقة.

وبعد تبين أن الخفاء عامل قوة وقدرة فلا محالة سوف يتصف بها الإمام المهديّ عجل الله فرجه الّذي هو خليفة الله تعالى في أرضه وهو مظهر القدرة والقوّة الإلـهيّة.

دعوى بدليّة الشورى عن النصّ في الغيبة

وقد تبنّى القائلون بهذه المقولة، هذه الدعوى وفق صياغات جديدة لنظرية الشورى غير ما هو المعروف لدى العامّة، باعتبار أنّ هذه الصياغات تحاول أن تجد نحو وفاق بين النصّ والشورى فهي تفترض أنها منطلقة من نظرية النصّ في الإمامة.

الصياغة الأُولى: أنّ الإمامة والولاية السياسيّة بالنصّ في جانب السلطة التنفيذيّة لا تكون فعلية ولا تتحقّق الصلاحيات لتصدي إدارة النظام إلّا بعد بيعة الأمّة وانتخابها للمنصوص عليه، فدخالة شورى الأمّة هي في فعليّة الإمامة والولاية السياسيّة. فيكون دور النصّ بمثابة الترشيح السماوي للمنصوص عليه. أو نظير القانون والحكم المعلّق على شرط وقيد لا يكون فعلياً إلّا بذلك الشرط والقيد.

نعم، قد يلتزم في هذه الصياغة بأن اللازم على الأمّة مبايعة المنصوص عليه، وعلى أي تقدير فعند فقد المنصوص عليه يكون الأمر شورى تختار الأمّة من تنطبق عليه الأوصاف والشرائط العامّة في القيادة، وتكون الولاية للمنتخَب بالأصالة من الأمّة لا نيابةً عن المنصوص عليه. هذا في السلطة التنفيذيّة وأمّا في السلطة التشريعيّة فما وراء الكتاب والسنّة يكون التشريع بيد الأمّة.

الصياغة الثانية: أنّ الإمامة بالنصّ وكذلك الولاية السياسيّة من دون توقف

على بيعة وانتخاب الأمّة، لكن عند عدم موضوع النصّ وغيبة المنصوص عليه يكون المحكَّم حينئذٍ قاعدة الشورى والأمر بِيَد الأمّة لكن بنظارة أهل الخبرة وهم الفقهاء كي لا تتخطّى وتتجاوز الأمّة الشروط العامّة في القيادة.

وهذا في السلطة التنفيذيّة أم التشريعيّة سواء، فيكون دور الفقهاء إمّا كمحكمة دستورية لفصل النزاع بين السلطات الثلاث أو إمضاء التشريعات الصادرة عن الهيئة التنفيذيّة للأمة، أو كمراقب خارج عن النظام السياسي كهيئة دينيّة مشرفة على مصير النظام ومصير الأمّة لتقويم الاعوجاج، والرقابة تتّخذ أشكالاً مختلفة وآليات متعدّدة، أو يكون الفقيه له مطلق الصلاحيات غاية الأمر يستعين في نظام الحكم بأذرعٍ متكوّنة من النُّخَب الخبروية.

الصياغة الثالثة: أن تكون الإمامة منصوصاً عليها وكذا في عصر الغيبة لابدّ أن تكون بالنيابة المنصوص عليها وليست الصلاحيات مكتسبة من اختيار الأمّة والشورى وأمّا الصلاحية التشريعيّة فهي ملقاة على عاتق شورى الأمّة.

حقيقة التلفيق بين الشورى والنصّ

ثمّ إنّه قد يُطرح تساؤل وهو أنّ هذا التلفيق بين الشورى والنصّ هل المراد به الشورى بالمعنى الّذي هو عند العامّة أو بالمعنى الّذي هو عند الخاصّة؟

وللإجابة عن هذا التساؤل المهمّ في المقام لابدّ من الالتفات إلى أنّ هناك معنيين للشورى:

أحدهما: الّذي بَنَت عليه العامّة من مذاهب أهل سنّة الخلافة وجماعة السلطان وهو تحكيم رأي الأكثريّة والأخذ برأيهم، فالشورى بمعنى سلطة الأكثريّة والتشريك في الولاية وتحكيم سلطة المستشارين. فهي بهذا المعنى

تكون ذات طابع قدرة وجمع إرادات الآخرين فهي من صفات القوى العملية في الطبيعة البشريّة.

فهذا المعنى يكون صياغة من صياغات العزم والإرادة، وسيتبيّن أنّ هذا المعنى هو معنى مقلوب وممسوخ عمّا للشورى من معنى في أصول اللغة واستعمالات العرب. وهو المعنى المتفشّي حالياً في الأذهان بحيث يتداعى إليه الذهن من اللفظ بسبب قوة إعلام السلطة طوال القرون العديدة حيث كانت ولا زالت تتبنّى مذاهب العامّة، فمن الطبيعي أن تركّز على هذا المبنى وتجعله معنى لألفاظ النصّ القرآني والنصّ النبوي الوارد لتستمدّ بذلك الشرعيّة، فجهدت في تكوين الذهنية والعقلية الإسلامية على مثل هذا الهيكل.

ثانيهما: وهو المعنى الّذي بنت عليه الإماميّة أتباع أهل البيت عليهم السلام وأقرّ به بعض علماء الجمهور وهو بمعنى الاستشارة ومداولة الآراء لاستخراج الصواب وكشف الحقيقة، فهي صيغة من الاستخبار واستخراج الرأي الصائب والمفاوضة مع العقول الأُخرى وجمع العلوم والخبرات وآلية لتكوين البصيرة العلمية الحكيمة واستكشاف واقع الأشياء وحقائق الأُمور عبر الخبرات والعقول فهو نحو من الآلية التوعوية كما هو مؤدّى صيغة اللجان من الخبرات الاستشارية المعهودة في العصر الحديث.

وهذا المعنى هو الأصل في معنى اللفظ لغة كما سيأتي استعراض الشواهد على ذلك، اللغوية والاستعمالية في الخطاب الشرعي.

إذا اتّضح تبيان المعنيين فليتنبّه إلى أنّ قاعدة الشورى قاعدة أصيلة قرآنيّة في نظام الحكم والتدبير سواء على صعيد النظام الجماعي الاجتماعي أو على صعيد النظام الأسري أو على صعيد النظام الفردي، إلّا أنّ الخلاف بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة السقيفة هو في أنّ أيّ المعنيين مراد من النصوص الشرعيّة؟

وعلى ذلك لابدّ من التنبّه إلى أنّ نظرية النصّ لا تتنافى ولا تتقاطع مع قاعدة الشورى الأصيلة بالمعنى اللغوي له وهو المعنى الّذي تبنّته مدرسة أهل البيت ومذهب الإماميّة بل هي آلية مهمّة في نظام نظرية النصّ، وإنّما التقاطع والتدافع بين نظرية النصّ ونظرية الشورى بالمعنى الأوّل وهو الّذي تبنّته مذاهب الجمهور. والتدافع في الحقيقة ليس مع أصل حق الأكثريّة وإرادتهم في مقابل حق وإرادة الأقليات بل في حدود دائرة صلاحية استحقاق الأكثريّة مع دائرة الحقّ الإلهيّ وحقّ الحقيقة والواقعية.

وهاتان النقطتان لابدّ من الالتفات إليهما بيقظة وإمعان كي لا يحصل الخلط في المفاهيم والتنظيرات ومصير ومسار البحث.

وبعد الإحاطة بذلك فليعلم أنّ القائلين ببدليّة الشورى عن النصّ في الغيبة بصياغاتها الثلاث إنّما يرومون المعنى الأوّل من قاعدة الشورى، وسيتّضح لك حين استعراض نصّ عباراتهم وهو الّذي ينجم منه التدافع والتقاطع مع نظرية النصّ كما سيظهر الحال جليّاً.

أقوال القائلين ببدلية الشورى عن النصّ في الغيبة

وإليك نبذة من أقوالهم وعباراتهم:

١ - **في فقه الدولة الإسلامية**: «والحاصل أن لأرباب التحقيق من علماء المسلمين في مبدأ الحكومة قولين:

الأوّل: أنّ السيادة والحاكميّة لله تعالى فقط وبيده التشريع والحكم والنبيّ أيضاً لم يكن له حقّ الحكم إلّا بعد ما فوض الله إليه ذلك ... حتّى أنّ الفقهاء في عصر الغيبة أيضاً نصبوا من قبل أئمّتنا لذلك وإلّا لم يكن لهم حقّ الحكم ... .

الثاني: أنّ الأمّة بنفسها هي صاحب السيادة ومصدر السلطات وأهل الحلّ

والعقد يمثّلون سلطة الأمّة ...

والحقّ هو الجمع بين القولين بنحو الطوليّة، فإن كان من قبل الله تعالى نصب لذلك كما في النبيّ ﷺ وكذا في الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام عندنا فهو المتعين للإمامة، ولا تنعقد الإمامة لغيره مع وجوده والتمكن منه.

وإلّا كان للأمة حق الانتخاب ولكن لا مطلقاً بل لمن هو واجد الشرائط والمواصفات المعتبرة. ولعل إمامة الفقهاء في عصر الغيبة من هذا القبيل. فالإمامة تنعقد أولاً وبالذات بالنصب وبعده بانتخاب الأمّة»[١].

٢ ـ وفيه أيضاً: «والظاهر من أصحابنا الإماميّة ـ المتعرضين لمسألة الإمامة ـ عدم انعقادها بغير النصّ، ولكنا قوّينا انعقاد الإمامة بالمعنى الأعم بانتخاب الأمّة أيضاً ولكن لا مطلقاً بل في صورة عدم النصّ ... وفي عصر الغيبة حيث إنّ الإمامة بالمعنى الأعمّ لا تتعطّل وتجب إقامة الدولة الحقّة في كلّ عصر وزمان فلو فرض كون الفقهاء العدول الواجدين للشرائط منصوبين من قبل الأئمّة لهذا المنصب فعلاً وثبت ذلك بالأدلة ـ كما ادّعاه الأعاظم الباحثون في المسألة ـ فهو، وإلّا كانت ولاية الفقيه الواجد للشرائط ثابتة بانتخاب الأمّة وتوليتها له»[٢].

٣ ـ وفيه أيضاً: «وبالجملة فأنس الذهن بإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام وعلوّ مقام إمامتهم وكونهم أحقّ بها من غيرهم لا ينبغي أن يوجب غفلتك واغترارك في مفهوم الكلمة، وقد شاع استعمال الكلمة في مفهومها العامّ[٣] في الكتاب والسنّة وكلمات الأصحاب يقف عليها المتتبع»[٤].

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية للمنتظري: ١: ٤٠٤ و ٤٠٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٣١ و ٥٣٢.

(٣) أي القائد الّذي يؤتم به. المصدر المتقدّم: ٧٣، ٧٤، ٨٠.

(٤) المصدر المتقدّم: ٨١.

٤ ـ **وفي دراسات في ولاية الفقيه**: «والحاصل أنّ نصب الأئمّة عليهم السلام للفقهاء في عصر الغيبة بحيث تثبت الولاية الفعليّة بمجرّد النصب ـ بمحتملاته الخمسة ـ قابل للخدشة ثبوتاً وإذا لم يصحّ بحسب مقام الثبوت فلا تصل النوبة إلى البحث فيه إثباتاً. نعم يصح ترشيحهم لذلك من قبل الشارع حتّى لا تحوم الأمّة حول غيرهم بل يلتفتون إليهم وينتخبون واحداً منهم ويفوّضون إليه الولاية فيصير بالانتخاب والاختيار والياً بالفعل»[1].

أما المحتملات الخمسة الّتي ذكرها وحكم باستحالتها فهي تؤول إلى ثلاثة:

الأوّل: أن يكون هو جميع الفقهاء بنحو الكثرة الاستغراقيّة أي لكلّ منهم بنحو الاستقلال صلاحيات ونفوذ في الحكم.

الثاني: أن يكون المنصوب واحداً.

الثالث: أن يكون المنصوب هو المجموع.

وأشكل على الأوّل: بأنّه يؤدّي إلى الهرج والمرج والتضادّ والتدافع والتمانع والاختلاف الشديد، لا سيما وأنّ البحث في الأمور العامّة الهامّة في صقع واحد لا في الأمور الجزئيّة ممّا يتصوّر فيها التعدّد.

وأشكل على الثاني: بأنّ التعيين لا يكون إلّا بانتخاب الأكثرية وحينئذ فتكون الولاية الفعليّة مرهونة برأي الأكثريّة.

وأشكل على الثالث: بأنّ ذلك يوجب اضطراب القرار وانعدام الحسم وتشتّت الكلمة واختلال النظام.

٥ ـ وفيه أيضاً: «وقد عرفت منا أن الإمامة كما تحصل بنصب الله تحصل

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة للمنتظري: ١: ٤١٥.

بنصب الأمّة أيضاً بالبيعة»[١].

«وكيف كان فالبيعة ممّا تتحقّق به الولاية إجمالاً، كيف ولو لم يكن لها أثر في تثبيت الإمامة وتحقيقها فلِمَ طالبها رسول الله ﷺ لنفسه ولأمير المؤمنين عليه السلام ولم كان أمير المؤمنين يصر عليها في بعض الموارد ولم يبايع صاحب الأمر بعد ظهوره بالسيف والقدرة»[٢].

٦ ـ وفيه أيضاً: «ولكن التعمق في أدلة إقامة الدولة ونصوص البيعة واستقرار السيرة عليها وغير ذلك كما مر منّا بالتفصيل يلزمنا بالقول بصحة الانتخاب مع عدم وجود النصّ وبما أن النصّ على نصب أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة من ولده عليهم السلام ثابت عندنا بلا إشكال فلا مجال للانتخاب مع وجودهم وظهورهم. أمّا في أعصارنا فمع عدم النصّ يصح الانتخاب أو يجب لما أقمناه من الأدلّة»[٣].

٧ ـ وفيه أيضاً: «وقد جعل أكثر المسلمين الشورى أساساً للخلافة بعد النبيّ الأكرم ﷺ ونحن الشيعة الإماميّة وإن ناقشناهم في ذلك لثبوت النصّ عندنا على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة من ولده ولكن عند فقد النصّ كما في عصر الغيبة إن قلنا بدلالة المقبولة ونظائرها على النصب العام فهو وإلّا وصلت النوبة إلى الشورى قهراً بمقتضى عموم الآية والروايات»[٤].

٨ ـ وفيه أيضاً: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ... **فإنّ بيعتي لا تكون خفيّة ولا تكون**

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة للمنتظري: ١: ٥٢٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٥٢٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٥٧٤ و ٥٧٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٩٨.

إلّا عن رضى المسلمين. فجعل ﷺ لرضى المسلمين اعتباراً وجعل الإمامة ناشئة منه»[(١)].

٩ ـ وفي **لمحة تمهيدية**: «وقد امتدّت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعيّة كما كانت الإمامة امتداداً بدورها للنبوة، وتحملت المرجعيّة أعباء هذه الرسالة العظيمة وقامت على مرّ التاريخ بأشكال مختلفة من العمل في هذا السبيل»[(٢)].

١٠ ـ وفي **خلافة الإنسان**: «... فأعلن عن الغيبة الكبرى وبذلك بدأت مرحلة جديدة من خط الشهادة تمثلت في المرجعيّة، وتميّز في هذه المرحلة خط الشهادة عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في شخص النبيّ أو الإمام، وذلك لأنّ هذا الاندماج لا يصح إسلامياً إلّا في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطين معاً، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطين في فرد واحد فخط الشهادة يتحمل مسؤولية المرجع على أساس أن المرجعيّة امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط...

وأمّا خط الخلافة الّذي كان الشهيد المعصوم يمارسه فما دامت الأمّة محكومة للطاغوت ومقصيّة عن حقّها في الخلافة العامّة فهذا الخط يمارسه المرجع ويندمج الخطّان ـ الخلافة والشهادة ـ حينئذٍ في شخص المرجع ...

وأمّا إذا حررت الأمّة نفسها فخطّ الخلافة ينتقل إليها، فهي الّتي تمارس القيادة السياسيّة والاجتماعيّة ...

وهكذا وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين بين المرجع والأمّة،

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة للمنتظري: ١: ٥٠٤.

(٢) الإسلام يقود الحياة (لمحة تمهيدية) للسيّد محمّد باقر الصدر: ١٣ و ١٤.

بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية ... وبالإمكان أن نستخلص من ذلك أن الإسلام يتّجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم ـ بل مرجع شهيد ـ ولا أمة قد انجزت ثورياً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية، بل أمة لا تزال في أول الطريق فلابد أن تشترك المرجعيّة والأمّة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني بتوزيع خط الخلافة والشهادة»[1].

١١ ـ وفي **موسوعة الفقه، الحكم في الإسلام**: «وفي المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: **«لابدّ من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويتمّتع فيها الكافر ويقاتل بها العدو وتأمن به السبل ...»**.

أقول: حيث إن الفاجر غير مأذون عن الله فالبرّ هو المأذون، وليس في زمان الغيبة إلّا الفقيه الجامع للشرائط.

وفي رواية عن الصادق عليه السلام، قال: **«ما زالت الأرض إلّا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو إلى سبيل الله»** وحيث إنّ في زمان غيبة الإمام عليه السلام ليس يوجد حجة معصوم يدعو فلابد وأن يكون الفقيه[2].

١٢ ـ وفيه أيضاً: «إنّ علّة بعث الأنبياء والأئمّة موجودة في نصب الرئيس؛ فإنّهم ذكروا أنّ النصب واجب على الله لحفظ البلاد ونظم أمور المعاش والمعاد فكما وجب النصب عقلاً بالنسبة إلى النبيّ والإمام وجب النصب عقلاً بالنسبة إلى القائم مقامهما»[3].

---

(١) الإسلام يقود الحياة (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) للسيّد محمّد باقر الصدر: ٤٩ ـ ٥٢.

(٢) الفقه، الحكم في الإسلام، للسيد محمّد الشيرازي: ٢٠.

(٣) المصدر المتقدّم: ٢٤.

١٣ ـ وفيه أيضاً: «وإن تعدّد الفقيه فالأمّة مخيرة في جعل الكل شركاء في الحكم أو انتخاب أيهم لتولّي منصب الحكم ... والدليل على أن ذلك بيد الأمّة: ...

الثاني: قوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾[1] إنّ مجيء غالب الخلفاء والأمراء كان إمّا بالسيف وإمّا بالوراثة وكلاهما لا يقرّه الإسلام ... فلابدّ وأن يكون للإسلام طريق آخر وليس ذاك إلّا الشورى مع ملاحظة الشروط المقررة في الحاكم وقد تقدّم إذا رضيت الأمّة بشكل الشورى من أهل الحلّ والعقد كفى...

الرابع: إنّ التصرف في شؤون الأمّة من حقّهم بعد تساوي الفقهاء إذ الإمام لا يعين إلّا الفقيه ولا ترجيح لأحدهما على الآخر لدى تعدّد الفقهاء ...

السابع: قول أمير المؤمنين عليه السلام كما في بعض شروح نهج البلاغة ـ يخاطب الخليفة قبله ـ:

فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَىٰ مَلَكْتَ أُمُورَهُمْ فَكَيْفَ بِهٰذَا وَالْمُشِيرُونَ غُيَّبُ
وَإِنْ كنْتَ بِالْقُرْبَىٰ حَجَجْتَ خَصِيمَهُمْ فَـغَيْرُكَ أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ وَأَقْرَبُ

دلّ على أن رئاسة الأمّة لا تكون إلّا بأحد أمرين: قربى الرسول أي الإمام المعين من قِبله صلى الله عليه وآله وسلم أو شورى المسلمين»[2].

١٤ ـ وفيه أيضاً: والدليل على أن ذلك [انتخاب الفقيه للحكومة] بيد الأمّة:

الأوّل: الأصل حيث إن الشارع لم يعين أحدهم فالأصل يقتضي إباحة اختيار أي منهم...[3].

---

(١) الشورى ٤٢: ٣٨.

(٢) الفقه، الحكم في الإسلام، للسيّد محمّد الشيرازي: ٣٤ ـ ٣٧.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٤.

الثاني: قوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ بتقريب أنّه لمّا كان نصب الحاكم واجباً لتوقّف إدارة البلاد عليه وكون عدمه يوجب الهرج والمرج واختلال النظام الّذي هو من أشدّ المحرّمات في الإسلام، ولم يعيّن طريق خاص لنصبه كان اللازم أن يكون من طريق الشورى...[1].

وبذلك يدفع إشكال ربما يتوّهم وهو أنّ الانتخابات لم تكن معروفة في الطريقة الإسلامية فكيف تقولون به؟ إذ يرد عليه أوّلاً: أنّ طريقة أهل الحلّ والعقد كانت معروفة ... وثانياً: لا يضرّ عدم معروفية هذه الطريقة بعد أن دل عليه الدليل...[2].

١٥ ـ وفيه أيضاً: «السادس ما رواه في نهج البلاغة من كتاب له إلى معاوية ... **وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضاً** ... وإنّما جعل عليه السلام الشورى في المهاجرين والأنصار فقط لأنّ المسلمين ذلك اليوم كانوا راضين بفعلهم وقد ذكرنا أنّ من حق الأمّة أن يجعل الأمر إلى أهل الحل والعقد»[3].

١٦ ـ وفيه أيضاً: «العاشر ما تقدم من رواية الحسين عليه السلام من أنّ الإمام هو الحاكم بالكتاب، فإذا اختارت الأمّة مثل هذا الشخص كان حرّياً بإدارة الأمّة وحكومتهم»[4].

«الحادي عشر ما في كتاب للإمام الحسن عليه السلام وجهه إلى معاوية قبل نشوب

---

(١) الفقه، الحكم في الإسلام، للسيّد محمّد الشيرازي: ٣٤ و ٣٥.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٥.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٧.

(٤) المصدر المتقدّم: ٣٧ و ٣٨.

الحرب بينهما إنّ علياً ﷺ لما مضى لسبيله ... ولّاني المسلمون الأمر من بعده ... ودخل فيما دخل فيه الناس»[١].

١٧ ـ وفيه أيضاً: «الثاني عشر أنّه لو كان القاضي برضى المتخاصمين وهو تصرف في بعض شؤونهما، كان الوالي الّذي يتصرف في كلّ شؤونهم أولى بأن يكون برضاهم»[٢].

١٨ ـ وفيه أيضاً: «الرابع عشر أنّه لا إشكال في أنّ كلّ نظام كان أقرب إلى طاعة الله وأبعد عن سيطرة الظالمين وأنفع للمسلمين فهو واجب لا يجوز التنازل منه إلى نظام ليس كذلك، ولاشكّ أن نظام الشورى فيه هذه الخواصّ... ويكون الحكم مأموناً عن الانحراف الكثير»[٣].

١٩ ـ وفيه أيضاً: «السابع عشر عن الدعائم فعنه ﷺ أيضاً قال: **ولاية أهل العدل الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم وقبولها والعمل لهم فرض من الله وطاعتهم واجبة ولا يحل لمن أمروه بالعمل لهم أن يتخلف عن أمرهم**»[٤].

٢٠ ـ وفيه أيضاً: «الثاني عشر ما رواه الصدوق عن سفيان بن خالد قال: قال أبو عبد الله ﷺ: **يا سفيان إيّاك والرئاسة فما طلبها أحد إلّا هلك فقلت له: جعلت فداك هلكنا إذاً ... قال: ... إنّما ذلك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدّقه في كلّ ما قال وتدعو الناس إلى قوله** فإنّ المفهوم منه جواز نصب الحجة كالعالم الجامع للشرائط»[٥].

---

(١) الفقه، الحكم في الإسلام، للسيّد محمّد الشيرازي: ٣٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٣٨.

(٣) المصدر المتقدّم: ٣٩.

(٤) و (٥) المصدر المتقدّم: ٤٠.

٢١ ـ وفيه أيضاً: «مسألة (٤): تحقّق أنّ الحكم الّذي يدلّ عليه الدليل هو أسلوب الشورى ولذا فمن الجائز أن تشتقّ مادة منه لاسم الدولة ... لأنّه لا مشاحّة في الاصطلاح وإنّما المهمّ المسمّى والمحتوى ... كما أنّه ليس المهمّ أيضاً أن يسمّى رئيس الدولة الإسلامية بأي اسم كان، مثل: رئيس المسلمين وأمير المسلمين وإمام ... نعم لا يصح تسميته أمير المؤمنين لما ورد من النهي»[١].

٢٢ ـ وفيه أيضاً: «أما إذا حدث في الانتخاب أكثرية وأقلية فالرئيس هو منتخب الأكثرية ويدل عليه أمور: الأوّل: أنّه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[٢] إذ الغالب الّذي يندر خلافه أن ينتهي الشورى إلى إجماع الكل، بل الغالب انتهاء الأمر إلى رأيين أو آراء ويكون الغلبة لرأي الأكثرية، الثاني ... الثامن...»[٣].

٢٣ ـ وفيه أيضاً: «وقال أمير المؤمنين عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار: **يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبي أو وصيّ نبي أو شقي.**

أقول: المراد بوصيّ النبيّ أعم من كلّ مأذون كما لا يخفى»[٤].

٢٤ ـ وفي كتاب **السياسة**: «الحاكم الإسلامي هو الّذي يجمع بين شرطين:

الأوّل: كونه مرضيّاً لله سبحانه وتعالى.

الثاني: كونه منتخباً من قبل أكثريّة الأمّة ...

وأمّا الشرط الثاني فلقوله سبحانه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾ وقوله تعالى:

---

(١) الفقه، الحكم في الإسلام، للسيّد محمّد الشيرازي: ٤١.

(٢) آل عمران ٣: ١٥٩.

(٣) المصدر المتقدّم: ٤٣ و ٤٤.

(٤) المصدر المتقدّم: ٤٩.

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ فإن إطلاق الآيتين يعطي أنّه بدون الشورى لا يصح الحكم إلّا فيما خرج مثل حكم الرسول وحكم الإمام وحكم من عيّناه نصاً»[١].

٢٥ - وفي **تفسير الميزان**: «وههنا نكتة أخرى يجب على الباحث الاعتناء بأمرها وهو: أن عامة الآيات المتضمنّة لإقامة العبادات والقيام بأمر الجهاد وإجراء الحدود والقصاص وغير ذلك، توجه خطاباتها إلى عامة المؤمنين دون النبيّ ﷺ خاصّة... ويستفاد من الجميع أن الدين صبغة اجتماعيّة حمله الله على الناس ولا يرضى لعباده الكفر، ولم يرد إقامته إلّا منهم بأجمعهم. فالمجتمع المتكون منهم أمره إليهم من غير مزية في ذلك لبعضهم ولا اختصاص منهم ببعضهم والنبيّ ومن دونه في ذلك سواء ... نعم لرسول الله ﷺ الدعوة والهداية والتربية قال تعالى: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢] فهو ﷺ المتعين من عند الله للقيام على شأن الأمّة وولاية أمورهم في الدنيا والآخرة وللإمامة لهم ما دام حيّاً...

هذا كلّه في حياة النبيّ ﷺ وأما بعده فالجمهور من المسلمين على أن انتخاب الخليفة الحاكم في المجتمع إلى المسلمين. والشيعة من المسلمين على أنّ الخليفة منصوص من جانب الله ورسوله وهم اثنا عشر إماماً على التفصيل المودوع في كتب الكلام.

ولكن على أيّ حال أمر الحكومة الإسلامية بعد النبيّ ﷺ وبعد غيبة الإمام - كما في زماننا الحاضر - إلى المسلمين من غير إشكال.

والّذي يمكن أن يستفاد من الكتاب في ذلك أن عليهم تعيين الحاكم في

---

(١) الفقه، السياسة، للسيّد محمّد الشيرازي: ٥٠٤.

(٢) آل عمران ٣: ١٦٤. الجمعة ٦٢: ٢.

المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ وهي سنة الإمامة دون الملوكية والامبراطورية والسير فيهم بحفاظة الأحكام من غير تغيير والتولي بالشورى في غير الأحكام من حوادث الوقت»[١].

٢٦ ـ وفي **الاجتماع السياسي الإسلامي**: «ينبغي أن يكون مبدأ الشورى في الشؤون العامّة أهمّ المبادئ الدستوريّة السياسيّة على الإطلاق عند جميع المسلمين: عند الشيعة الإماميّة في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام وعند أهل السنّة وسائر المسلمين منذ وفاة النبيّ ﷺ، لأنّ مقتضى أدلّة هذا المبدأ من الكتاب والسنّة أنّه لا تستقيم شرعيّة أيّ تصرف في الشؤون العامّة للمجتمع من دون أن يكون قائماً على مبدأ الشورى ... دلّت على وجوب الشورى على الأمّة في إدارة أمورها العامّة وهي قوله تعالى في سورة الشورى المكّيّة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ وهذا ليس وصفاً للمؤمنين وإنّما هو حكم شرعي وضعي تنظيمي على المسلمين يقتضي أن يطبقوه في حياتهم العامّة... ولاشكّ في أنّ المراد بالشورى في الآيتين هو الأمور العامّة المتصلة بقضايا الحكم والمجتمع فإنّ النصّ القرآني على أنّ مورد الشورى هو (**الأمر**) ولاشكّ في أنّ المراد منه الشأن العامّ الّذي تزاوله الأمّة والحاكم فكلّ ما يتعلّق بشؤون المجتمع العامّة هو مورد الشورى ونتائجها ملزمة فيه»[٢].

٢٧ ـ وفي **مفاهيم القرآن**: «يحتوي الكتاب والسنّة وسيرة المسلمين العملية على أدلة كثيرة تدل على أنّ للأمة أن تنتخب حكامها ورؤساءها وفق الضوابط والمعايير الإسلامية»[٣].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٤: ١٢٢ ـ ١٢٥.

(٢) الاجتماع السياسي الإسلامي لمحمّد مهدي شمس الدين: ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٣) مفاهيم القرآن لجعفر السبحاني: ٢: ١٨٨.

ثمّ ساق الأدلّة وأضاف إنّ:

«سيرة المسلمين بعد النبيّ أنّ الصحابة بعد وفاة النبيّ أحسّوا بضرورة إقامة دولة وتشكيل جهاز حكومي يخلف القيادة النبوية ... فأقدموا على انتخاب رئيس من بينهم لزعامة الأمّة وقيادة البلاد، وإن كان ذلك لا يخلو من علّة وعلّات. إنّ الصحابة وإن تناسوا وجود إمام منصوص عليه من جانب النبيّ إلّا أنّ فعلهم كان يدلّ في حدّ نفسه على أنّ الطريق الطبيعي لتأسيس الحكومة وإقامتها هو انتخاب الأمّة للحاكم والقائد لولا النصّ»[1].

٢٨ ـ وفي **تنبيه الأمّة**: «فإنّ حقيقة السلطة الإسلامية هي الولاية على مجريات سياسة أمور الأمّة ومعرفة حدودها ومقوماتها، وبما أنها تعتمد مساهمة جميع أفراد الشعب في أمور البلاد كأصل مسلّم به لذا فهي تكرّس مبدأ التشاور مع عقلاء الأمّة وهو ما يسمّى بالشورى الشعبيّة العامّة. ولا تنحصر بالتشاور مع بطانة الوالي وخاصّته ومقربيه. وقد نص القرآن الكريم على مبدأ الشورى وثبّتته السيرة النبوية المقدسة كأحد أهمّ مبادئ الدين الإسلامي الحنيف، وبقيت هذه السنّة محفوظة إلى أن تولّى معاوية أمر الخلافة، والآية الكريمة ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ تدلّ دلالة واضحة على هذا المعنى حيث تخاطب الرسول ﷺ وهو العقل الكل ومعدن العصمة»[2].

٢٩ ـ وفيه أيضاً: «يتبين مما سبق من الحديث عن التشريع والبدعة بطلان كون الأخذ برأي الأكثرية بدعة»[3].

● وفيه أيضاً: «إنّ أصل الشوروية ـ الّتي عرفت أنها أساس الحكم الإسلامي

---

(١) مفاهيم القرآن لجعفر السبحاني: ٢: ٢٠٤.

(٢) تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة للنائيني: ٥٣ (بالفارسيّة)، ١٤١ (بالعربيّة).

(٣) تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة للنائيني: ٨٠ (بالفارسيّة)، ١٧١ (بالعربيّة).

بنصّ الكتاب والسنّة والّتي ابتنيت السيرة النبوية عليها ـ هو من القسم الثاني لا غير»[١].

أي: الأحكام الثانوية الّتي لم ينص عليها الشرع وهي موكولة إلى نظر المولى.

● وفيه أيضاً: «أمّا نحن عبدة الظلمة فأخذنا نوجّه ونبرّر كلّ هذه الجرائم الشنيعة بدعوى أنّ سلب الصفات الخاصة بالذات الإلٰهيّة المقدّسة عن الجبابرة والطواغيت ينافي الدين ويوجب الخروج عن ربقة المسلمين، وألبسنا البدعة الاستبداديّة في الحكم والّتي ابتدعها معاوية بن أبي سفيان ثوب الدين...»[٢].

٣٠ ـ وفي كتاب **طرح حكومت إسلامي**: قال ما تعريبه: «الصحيح ثبوت الصلاحية للأمة مع اتفاق آرائها على جعل الشورى ونظرية الأكثرية معيار وميزان معتبر للعمل السياسي ... وسيرة النبيّ ﷺ وعلي عليه السلام وأئمة الدين قائمة على الأخذ برأي الأكثرية كرأي راجح»[٣].

● وفي نفس الكتاب أيضاً: قال ما تعريبه: «إن النبيّ ﷺ وخلفاءه الأصفياء مع أنهم معصومون ومصونون عن الخطأ والزلل كانوا يأخذون برأي الأكثرية من أنصارهم في الأمور المهمة الاجتماعيّة ولو كان على خلاف ما يراه راجحاً المعصوم عليه السلام نفسه لأجل أن تكون سيرتهم نموذجاً يحتذى به في القرون والأعصار وهذا أصل أساسي»[٤].

٣١ ـ وفي كتاب **پيام قرآن**: قال ما تعريبه: «من البديهي أن مجال الشورى هو في المسائل الّتي لم ينزل فيها من الله تعالى حكم ولا أمر خاص، وإذا بنينا على

---

(١) تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة للنائيني: ٩٨ (بالفارسيّة)، ١٨٧ (بالعربيّة).

(٢) المصدر المتقدّم: ٨٥ (بالفارسيّة)، ١٧٦ (بالعربيّة).

(٣) طرح حكومت اسلامى (بالفارسيّة) للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ٥٠.

(٤) المصدر المتقدّم: ٥٨.

سقوط اعتبار الشورى في الخلافة بعد النبيّ ﷺ فلأجل وجود الأمر والنصّ الخاص من الله تعالى الواصل إلينا بتعيين الوصي والخليفة للنبي ﷺ وذلك من طريق الوحي النبوي، فلا يبقى مجال للشور والشورى، إذ الشورى هي في الموضوعات لا في الأحكام الواصلة إلينا بأمر من الله تعالى وعلى أية تقدير فالشورى أصل أساسي في الإسلام في الحدود الّتي مرّ بيانها. والتعبير بـ (الأمر) إشارة إلى الشأن الهام خصوصاً المسائل الّتي هي حاجة المجتمع وهذا اللفظ والعنوان له مفهوم عام شامل لجميع الأُمور المهمة السياسيّة والنظمية والاقتصاديّة والثقافية»[١].

٣٢ ـ وفيه أيضاً: «ولأنّ الاتّفاق التامّ غير ممكن في غالب الموارد والمسائل فلابدّ من اعتماد رأي الأكثرية كمعيار والذي هو غالباً أقرب للواقع»[٢].

«ويستفاد أيضاً من تاريخ النبيّ أنّه كان يحترم رأي الأكثرية من المسلمين مع أنّه ﷺ هو العقل الكلي»[٣].

٣٣ ـ وفي **الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإماميّة**: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ثلاثة لا يجهل حقهم إلّا منافق معروف النفاق: ذو الشيبة في الإسلام، وحامل القرآن، والإمام العادل** ... والظاهر أن المراد من الإمام العادل هو الإمام غير المعصوم أو الأعم»[٤].

٣٤ ـ وفي كتاب **پرسشها وپاسخها** ما تعريبه: «وفي زمان حضور المعصوم

---

(١) پيام قرآن، قرآن وحكومت اسلامي، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ١٠: ١١٢ و ١١٣.

(٢) المصدر المتقدّم: ١٢٠.

(٣) المصدر المتقدّم: ١٢١.

(٤) الحكومة الإسلاميّة في أحاديث الشيعة الإماميّة، المؤلّفون: غلامرضا السلطاني وحسين المظاهري وأبو الحسن المصلحي ومحسن الخرازي ورضا الاستادي: ٢٣٢ و ٢٣٣.

في صورة عدم الوصول إليه وعدم حاكميّته تكون وظيفة الناس هي الرجوع إلى الفقهاء الجامعين للشرائط وهذه وظيفة الناس بطريق الأولوية في زمان عدم حضور المعصوم من رأس»[١].

إثارات عامة على النظريّة بصياغاتها

ويلاحظ على هذه النظريّة أمور:

الأوّل: التدافع بين النظريتين والتهافت في الالتزام بالتركيب بينهما

إنّ البناء على الجمع بين القولين بنحو الطوليّة متهافت متدافع وذلك لأنّ القول بالنصّ متضمن في طيّاته ضرورة النصب في كلّ الأزمنة ضرورة إلهيّة في الطبيعة البشريّة كما يظهر للباحث في الأدلّة النقلية القرآنية والروائية لنظرية النصّ وكذلك الأدلّة العقلية الّتي قرّرها وبيّنها أئمة أهل البيت عليهم السلام في الروايات وتابعهم في ذلك علماء الإماميّة في تبيانها وتشييدها بل إن جملة من الآيات تشير إلى تلك الأدلّة العقلية والضرورة الحتمية.

فنظرية النصّ تتبنّى وجود الإمام المعصوم الحي الحاضر المتصدي ولو في الخفاء الماسك لزمام الأمور، وحالة الخفاء والسرّية لا تعني الانعدام وانتفاء موضوع النصّ، ودور الفقهاء ونيابتهم منشعب عن ولاية المهديّ عجّل الله فرجه الفعليّة المطلقة وهم من قبيل الوكلاء في المناطق كرئيس المحافظة.

وعمدة الغفلة في المقام هو تخيّل عدم الدور الفعلي للإمام المعصوم في تدبير الأمور في الخفاء، أو تخيل أنّ القول بذلك يستلزم عدم قيام الفقهاء بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم باستراحتهم إلى تصديّه عجّل الله فرجه، مع أنّ هذا التوهم فاسد حتّى

---

(١) پرشها وپاسخها «المصباح اليزدي»: ١٠٤: ٦١ ـ ٦٢ (بالفارسيّة).

في زمن الأئمّة الظاهرين فإنّ مع تصدّي أمير المؤمنين والحسنين وبقيّة الأئمّة عليهم السلام لا يعني ذلك تخلّي الفقهاء عن مسؤوليتهم؟ كيف وآية إنذار الفقهاء نزلت في زمن الرسول صلى الله عليه وآله مما يفيد تفعيل منصب ودور الفقهاء في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، لكن في طول ولاية الرسول والإمام المعصوم كما سيأتي بيان دلالتها مبسوطاً وكذلك آية الحكم ﴿...يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ...﴾[1] وكلّ ذلك في طول وانشعاب عن ولاية الإمام المعصوم.

الثاني: اتفاق كلمات الأصحاب على أن الإمامة لا تنعقد إلّا بالنصّ

فإنّ المقطوع به عند علماء الإماميّة متكلميهم ومفسريهم ومحدثيهم وفقهائهم عدم انعقاد الإمامة بغير النصّ.

- فعن العلامة الحلي في **نهج الحق**: «ذهبت الإماميّة كافة إلى أنّ الطريق إلى تعيين الإمام أمران: النصّ من الله تعالى أو نبيه أو إمام ثبتت إمامته بالنصّ عليه؛ أو ظهور المعجزات على يده»[2].

- وفي **التذكرة**: «إنّما تنعقد الإمامة بالنصّ عندنا ولا تنعقد بالبيعة خلافاً للعامة بأمرهم»[3].

- وفيه أيضاً: «يجب أن يكون الإمام معصوماً عند الشيعة»[4].

- وفيه أيضاً: «الإمام عندنا لا يتحقق منه صدور الفسق»[5].

- وفي **المنقذ من التقليد**: «فأما الطريق إلى تعيين الإمام فعندنا إنّما هو النصّ

---

(١) المائدة ٥: ٤٤.

(٢) نهج الحقّ، الحلّيّ: ١٦٨.

(٣ - ٥) التذكرة، كتاب الجهاد، الفصل السادس في قتال أهل البغي.

من جهته تعالى عليه أو ما يقوم مقامه من المعجز وعند أكثر مخالفينا طريقة الاختيار والعقد ... والّذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه هو ما قد دللنا عليه من وجوب عصمة الإمام والعصمة لا طريق إلى معرفتها إلّا إعلام الله تعالى بالنصّ»[١].

● وقال الفضل: «وتثبت بيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنّة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية، خلافاً للإمامية من الشيعة فإنّهم قالوا: لا طريق إلّا النصّ»[٢].

● وقال الخواجه في **كشف المراد**: «إن نصب الإمام واجب على الله تعالى»[٣].

● وقال أيضاً: «ذهبت الإماميّة والإسماعيلية إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق»[٤].

● قال الشيخ محمّد حسن المظفر: «استمرّ النزاع في أنّ تعيين الإمام من الله تعالى أو باختيار الناس؟ ذهبت الإماميّة إلى الأوّل وأهل السنّة إلى الثاني، والحقّ هو الأوّل»[٥].

● وقال العلّامة الحلي في **نهج المسترشدين**: «الإمامة واجبة على الله تعالى ... ويجب أن يكون الإمام معصوماً ... ويجب أن يكون منصوصاً عليه»[٦].

---

(١) المنقذ: ٢: ٢٩٦.

(٢) دلائل الصدق: ٤: ٢٤٤.

(٣) كشف المراد: ٣٦٢.

(٤) كشف المراد: ٣٦٤.

(٥) دلائل الصدق: ٤: ٢٤٨.

(٦) نهج المسترشدين: ٦٢ ـ ٦٤.

● وقال الحكيم اللاهيجي: «جمهور طائفة الإماميّة على أنّه نصب واجب من الله تعالى عقلاً»[١].

● وقال الفقيه المقداد السيوري: «لا خلاف في كون النصّ طريقاً إلى تعيين الإمام وإنّما الخلاف في أنّه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الإمام أم لا؟ فقال الزيدية: القيام والدعوة أيضاً طريق آخر وقال أهل السنّة: إنّ اختيار الأمّة طريق آخر وقال أصحابنا الإماميّة: لا طريق إلّا النصّ وهو الحقّ»[٢].

والحاصل من هذه الكلمات وغيرها أنّ الإمامة عند الإماميّة كافّة لا تنعقد إلّا بالنصّ والعصمة وليس لها طريق آخر من اختيار الأمّة أو القيام بالسيف ـ وهو الثورة المسلحة أو الشعبية وغيرها ـ والدعوة وأن النصّ لا ينعدم في أيّ زمان أبداً.

الثالث: افتقار الفقيه إلى المعصوم

قال بعض أساطين الفقه: من مقتضيات الإيمان أن يستشعر الفقيه والمجتهد بحاجته إلى المعصوم واسترشاده وافتقاره إلى هَديه فضلاً عن أمة المؤمنين، بل إن من كمال الإيمان والمعرفة اشتداد لوعة افتقاده سواء في طلب المعرفة أو في إقامة الحكم العادل في النظام البشري وعندها تكون الأمّة بجميع طبقاتها وشرائحها من الفقهاء والمجتهدين والمتقين والصالحين وعامة المؤمنين والمسلمين على صدق إيمان بالإمام المعصوم عليه السلام.

إنّ من كمال إيمان الفقيه أن لا يستشعر بالغنى بما لديه من تراث الأئمّة عن المهديّ عجل الله فرجه، إذ كلّ تراث الأئمّة إمام صامت والمهدي إمام ناطق. فمحنة

---

(١) سرمايهٔ ايمان: ١٠٧.

(٢) إرشاد الطالبين: ٣٣٧.

الغيبة أن لا يفتتن الفقيه والمجتهد بهذا النزر اليسير من تراث الأئمّة الّذي هو كالقطرة من محيطات بحور علوم الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف، وكم المحنة والفتنة مشابهة لمحنة وفتنة الأمّة بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإن الأمّة افتتنت وحسبت أنّها تستغني بالقرآن الصامت وهو المصحف الشريف عن القرآن الناطق وهو عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وفتنة صفين والتحكيم الّذي وقع فيها كان افتتاناً وامتحاناً لأهل العراق والكوفة لحكمة وغاية ربانية عظيمة وهي إيقاظ ذوي الألباب والأبصار بحاجتهم إلى القرآن الناطق، وعدم ارتفاع الفتنة باستبدادهم بالقرآن الصامت وهو المصحف من دون من نصبه الله قيماً على بيان حقائق الكتاب.

وفي رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **إنّما مثل علي ومثلنا من بعده من هذه الأمّة كمثل موسى النبيّ عليه السلام والعالم حين لقيه واستنطقه وسأله الصحبة فكان أمرهما ما اختصّه الله لنبيّه صلى الله عليه وآله وسلم وذلك أنّ الله قال لموسى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[1] ثمّ قال: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2] وقد كان عند العالم علم لم يكتب لموسى في الألواح وكان موسى يظنّ أنّ جميع الأشياء الّتي يحتاج إليها في تابوته وجميع العلم قد كتب له في الألواح كما يظنّ هؤلاء الذين يدّعون أنّهم فقهاء وعلماء وأنّهم قد أثبتوا جميع العلم والفقه في الدين ممّا يحتاج هذه الأمّة إليه وصحّ لهم عن رسول الله وعلموا ولفظوا وليس كلّ علم رسول الله علموه ولا صار إليهم عن رسول الله ولا عرفوه**[3].

---

(١) الأعراف ٧: ١٤٤.

(٢) الأعراف ٧: ١٤٥.

(٣) تفسير العيّاشي: ٢: ٣٢٣.

ولذلك قال الشريف المرتضى[1] في الردّ على القاضي في المغني: إنّنا إنّما أوجبنا الإمامة لا لأجل الاختلاف الحاصل في الشرعيات من حيث هو اختلاف آراء وأفهام، بل أوجبنا الحاجة إلى الإمام لفقد الأدلّة القاطعة على المراد بعينه في كثير من الشرعيات، وكون الكثير منها من المتشابه أو المجمل غير المفصّل، فلا يوصل إلى جميع مهامّ أبواب الشرع بالأدلة القاطعة ولا يُغني الاجتهاد والظن في الوصول إلى ذلك، ولا يمكن الوقوف والاحتياط فلا مَخْلَص إلّا بالإمامة.

وهو ﷺ يشير إلى أن الدور التشريعي وهو التفسير القانوني التشريعي الّذي يقوم به الإمام لأصول التشريع الإلهي والتشريعات النبوية لا يمكن أن يقوم بها إلّا المعصوم نظير ما يطرح في نظام القانون الوضعي من أنّ التشريع الدستوري مع كونه كاملاً على صعيد الدستور للبلاد إلّا أنّه لابدّ له من تشريع في المجالس النيابيّة الّذي هو بمثابة التفسير، كما أنّ التشريعات النيابيّة لابدّ فيها من التشريع الوزاري الّذي هو بمثابة التفسير الرسمي الخاص، وهذه المنزلة والمكانة أشدّ موقعية من الناطق الرسمي.

ومن ثمّ ورد في حادثة تبليغ سورة البراءة، الحديث القدسي: **يا محمّد، لا يبلّغ عنك إلّا أنت أو رجل منك**، فالتبليغ عن السماء ليس طريقياً محضاً بل لهذه القناة النبوية أو قناة الولاية موضوعية خاصة في الإبلاغ إذ لا يستوعب حقيقة الوحي تلقّياً وتكوّناً وفهماً وترجماناً إلّا هاتين القناتين بحيث لا يكون المؤدّى رسميّاً ولا يتّخذ طابع التشريع الإلهي إلّا بإبلاغه من هاتين القناتين.

---

(١) الشافي: ١: ٣٠٨.

وكما هو الحال بالنسبة إلى الفرائض الإلـهيّة والقرآن الكريم من ضرورة التشريع التفسيري الرسمي وصلاحية مقام ولاية المعصوم لذلك واختصاصها به ﷺ واختصاصه بالإبلاغ. كذلك الحال بالنسبة إلى السنّة النبوية فإن الشارح والمفسّر التشريعي لها وكذلك المبلّغ لها لا يؤتمن على ذلك إلّا المعصومون من أهل البيت عليهم السلام، لأنّهم الذين يمتازون بصلاحية الأداء عن النبيّ والإبلاغ عنه صلى الله عليه وآله وسلم **«لا يبلغ عنك إلّا أنت أو رجل منك»**.

وكما هو الحال في سنة النبيّ فكذلك الحال في سيرة المعصومين وشرح تراثهم فإنه لابدّ من قيام المعصوم الحيّ بشرح سيرة وأقوال آبائه المعصومين عليهم السلام فيكون الإمام الناطق الحيّ هو المفسّر والشارح لتراث آبائه، ولعلّ إلى ذلك يشير ما ورد عنهم عليهم السلام من لزوم الأخذ بالأحدث مما ورد عنهم عليهم السلام أي أنّ المتأخر هو الشارح المشرِّع المفسِّر القانوني لما تقدّم عن آبائه المعصومين ولسنة النبيّ وللقرآن الكريم، لا من جهة تبدل الموضوع الراهن واختلافه عما مضى بحيث يكون الأحدث بياناً للوظيفة الفعليّة فقط، إذ على صعيد التنظير الكلي والإطار العام لثوابت الأحكام لا تتأثر بسلسلة تبدّل الظروف والموضوعات والبيئات. فكما لا يسوغ العمل بالتشريعات الدستوريّة ويعتبر العمل المباشر من الأمّة بالتشريعات الدستوريّة من دون التشريعات النيابيّة المفسرة ليس عملاً شرعياً قانونياً بل لا يسوغ للأمة والمجتمع العمل بالتشريعات النيابيّة من دون التشريعات المفسّرة الوزارية المتنزّلة المترامية إلى مَنصّة التنفيذ، فلو عمل عامل مباشرة بقوانين الدستور أو قوانين المجلس النيابيّة أو بعض مراتب القوانين الوزارية الّتي لم تستكمل بعدُ، لكان عمله ذلك محلّاً للمؤاخذة والملاحقة والتعقيب القانوني وما كان معذوراً؛ فكذلك لا يسوغ العمل بما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة

المتقدّمين من دون شرح وتفسير من الأئمّة المتأخرين عليهم السلام .

فمن ثمّ ليس لأحد أن يستبدّ برأيه من دون هذه السلسلة من المراتب معرفة القانون وشرحه وتفسيره كما أن المقامات والمراتب لابدّ أن تكون محفوظة لا تزال عن مواضعها كما يشير إلى ذلك ما في الزيارة «**لعن الله أمة دفعتكم عن مقامكم وأزالتكم عن مراتبكم الّتي رتّبكم الله فيها**».

وحاصل هذا الجواب: أنّه لا كلام في حجّية المصحف الشريف وأنّه قرآن صامت كما لا كلام في حجية أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام الّذي يشكّل التراث الروائي وأنّه إمام صامت إلّا أنّ الكلام في أنّ الثقلين اللذين أمرنا بالتمسك بهما ليسا كذلك فحسب، بل تمام الثقلين هو بالإمام القائم الحيّ عن العترة وهو القرآن الناطق وهو الإمام الناطق، فلا تكتمل الحجّية بالقرآن الصامت ولا بضميمة الإمام الصامت بل لابدّ من الناطق فيهما. فلا يتوهّم أنّه يكتفى بحجّية ظاهر المصحف الشريف وحجّية ظاهر روايات سنّة المعصومين بما فيها من المحكمات القطعيّة والدلالات الظنّية الحجّة عن حجّية بيان الإمام الناطق في كلّ زمان، غاية الأمر أنّنا في زمان الغيبة حيث ليس لنا عن قبلنا طريق الارتباط به عجل الله فرجه لكن ذلك لا يعني عدم تصرّفه وتأثيره وقدرته على هداية علماء الأمّة وفقهاء المؤمنين إلى ما هو طريق الحقّ.

وهذه الضرورة في الاعتقاد هي الّتي أشار إليها الشيخ الطوسي وجمع غفير من العلماء في وجه حجية الإجماع وأنّه بقاعدة اللطف وهو المسمّى عندهم الإجماع اللطفي أي أنّ اتفاق علماء الطائفة على أمر ولو لم يعاصر الأئمّة الأحد عشر عليهم السلام بل كان في زمان الغيبة الكبرى، إلّا أنّهم يبنون على حجّيته وذلك لا لعصمة فهم الفقهاء من ظواهر الكتاب والسنّة وعصمة واستقامة اتفاقهم بل لوجود المعصوم

الإمام الحيّ وإن كان في الخفاء فإنّه عاصم بتدبير خفي عن اجتماع الفرقة الحقّة على الخطأ والباطل ومن ثمّ فسّرت الإماميّة ما يسند إلى النبيّ ﷺ في حديث: **« لا تجتمع أمّتي على الخطأ »** بأنّ ذلك ليس لعصمة الأمّة كمجموع إذ لا قطعية ولا يقين بالصواب من اتّفاق الأمّة بما هو هو وبما هم بشر، كيف وقد انحرف بنو إسرائيل بعد النبيّ موسى عليه السلام وهوّدوا دينهم عن دين الإسلام كما قد انحرفت أمّة النبيّ عيسى عليه السلام بعده ونصّروا دينهم عن دين الإسلام، بل الحجية القطعيّة واليقينية هي لوجود الإمام المعصوم بين ظهراني الأمّة إمّا ظاهر مشهور أو خائف مغمور ومن ثمّ كان الاعتقاد بقطعيّة القرآن وأنّه عن خاتم النبيين ﷺ عن جبرئيل عن الله تعالى ليس هو باتفاق الصحابة والمسلمين بل لوجود أهل البيت عليهم السلام الذين شهد القرآن بطهارتهم وعصمتهم بين ظهراني الأمّة فهم الذين يمنعون ويمانعون عن الاتفاق على الزيغ والخطأ والباطل إذ لا يمانع العقل من اتّفاق الأتباع على الخطأ والتحريف والتبديل وهذا ليس خاصّة بالأمّة بعد رسول الله ﷺ بل هو عامّ للشيعة بعد كلّ إمام معصوم إلّا بوجود إمام حيّ عاصم للمسلمين وللمؤمنين عن الوقوع في الهلكة وهو الموجب لبقاء الفرقة الناجية من بين فرق الأمّة لا تزال على الهدى والصواب.

فقد روى الكليني في الموثّق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: **إنّ الأرض لا تخلو إلّا وفيها إمام كيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم وإن نقصوا أتمّه لهم**[1].

وقد روى في **بصائر الدرجات** وعقد لذلك باباً[2] في الأئمّة عليهم السلام من أنّهم يعرفون الزيادة والنقصان في الأرض من الحقّ والباطل وروى في ذلك تسع

---

(١) الكافي: ١: ١٧٨، باب أنّ الأرض لا تخلو من حجّة، الحديث ٢.

(٢) بصائر الدرجات: الجزء السادس ـ الباب العاشر.

روايات وفي ذيل أحد الروايات: «**ولولا ذلك لالتبس على المؤمنين أمرهم ولم يفرقوا بين الحقّ والباطل**».

وهذه الروايات المستفيضة صريحة في عدم عصمة اتفاق المؤمنين عن الزيغ بمجرّد اتّكائهم على المصحف الشريف وروايات الأئمّة السابقين عليهم السلام إلّا بالإمام الحيّ الناطق.

وفي بعض الروايات «**لاختلط على المسلمين أمرهم**».

وقال الشيخ الطوسي في **العدّة** في حكم ما إذا اختلفت الإماميّة على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلّهم على خلافه: «أنّه متى اتفق ذلك فإن كان على القول الّذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنّة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لأنّ الموجود من الدليل كافٍ في إزاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبيّن الحقّ في تلك المسألة» ـ إلى أن قال ـ «وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام والأقوال الأخر كلّها باطلة ولا يجب عليه الظهور لأنّا إذ كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معهم من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحقّ الّذي كان عنده» قال: «وهذا عندي غير صحيح لأنّه يؤدّي إلى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً لأنّا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلّا بالاعتبار الّذي بينّا ومتى جوّزنا انفراده بالقول وأنّه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع»[1].

---

(١) عدّة الأُصول: ٢: ٦٣١.

وهو يشير ﷺ إلى أنّ اتفاق الإماميّة ليس فيه عصمة عن الخطأ ولا يقين بالهدى لولا وجود الإمام بين ظهرانيهم.

وقال على ما حكي عنه في كتاب **عدّة الأصول**: «أنّه لولا ذلك لجاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لأنّهم أتوا من قبل أنفسهم فلا يمكن الاحتجاج بإجماعهم أصلاً»[1].

ونسب الشيخ الأنصاري وجه حجية الإجماع إلى قاعدة اللطف ـ أي لطف الإمام الحيّ الحاضر ورعايته لاستقامة الإماميّة على الحقّ وأنّه لولا ذلك لما كان في اتفاقهم أيّ دلالة على الصواب ـ إلى غير الشيخ من المتقدمين ولعلّ منهم الحلبي في الكافي وغيره.

ونسبه إلى المتأخّرين أيضاً كفخر الدين ابن العلّامة والشهيد والمحقق الكركي والمحقق الداماد حيث قال في بعض كلام له في تفسير «النعمة الباطنة»[2]:

«إنّ من فوائد الإمام عجّل الله فرجه من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلـهيّة أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره ويطابق قوله قوله وإن لم يكن ممّن نعلمه بعينه».

وغيرها من عبارات الأعلام الدالّة على أنّ الإمام المعصوم الحيّ الحاضر هو العاصم للفقهاء والعلماء عن الزيغ عن جادّة الدين وعن الانحراف عنها من حيث لا يشعرون.

---

(١) فرائد الأُصول: ١: ١٩٥.

(٢) لقمان ٣١: ٢٠.

الرابع: عدم مشروعيّة استبداد وانفراد الفقيه في المعرفة والحكومة الدينيّة

إنّ غير المعصوم لا يستطيع الاستبداد والتفرّد لا في المعرفة الدينيّة ولا في إجراء نظام الحكم الإسلامي، أي لا في تحديد النظريّة ولا في مقام التطبيق، وذلك لما قرّره الفقهاء في المقام الأوّل من لزوم الرجوع إلى قول اللغويّ وعلوم اللغة المختلفة، وكذلك الرجوع إلى أهل الخبرة في تقرير ذات المعنى لمفردة الموضوع المأخوذة في النصّ الديني، ثمّ يقرّر الفقيه محصّل الرؤية والمعني لذلك النصّ فلا يستبدّ المتخصّص في تحديد مجموع المعنى كما لا يستبدّ الفقيه بذلك بل تكون هناك نوع من المشاركة. هذا مضافاً إلى اعتماد المجتهد على علوم عديدة كمقدمات للاستنباط من الرجال والعلوم العقلية وعلم الحديث، وهذا بخلاف المعصوم فإنه إذا فسح المجال للآخرين فإن الغرض منه هو التربية والتعليم والإفهام.

مضافاً إلى أنّ اللازم في عملية الاستنباط للفقيه هو الفحص ـ في المسائل النظريّة الّتي يصطلح عليها بالشبهة الحكمية ـ عن أقوال الفقهاء الأُخرى واستقصاء جهودهم العلمية، إذ رُبّ دليل وقفوا عليه وهو غافل عنه أو مناقشة أبدَوها في دليل لم يلتفت إليها أو تحليل ذكروه لم يتوصل ذهنه إليه، وعموماً لا استغناء في عملية الاستنباط عن جمع عقول الآخرين وضمّ علومهم إلى بحثه العقليّ والعلميّ.

وهذا بخلاف المعصوم فإنّه محيط بالحقائق كما قال الإمام الرضا عليه السلام: «**الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعادله عالم ولا يوجد له بدل ولا له مثل ولا نظير، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له والاكتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب. فمن ذا الّذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره، هيهات هيهات، ضلّت العقول، وتاهت الحلوم، وحارت الألباب، وخسئت العيون، وتصاغرت العظماء،**

وتحيرت الحكماء، وتقاصرت الحلماء، وحسرت الخطباء، وجهلت الألباء، وكلّت الشعراء، وعجزت الأدباء، وعيت البلغاء عن وصف شأن من شأنه أو فضيلة من فضائله وأقرّت بالعجز والتقصير. وكيف يوصف بكلّه أو ينعت بكنهه، أو يفهم شيء من أمره، أو يوجد من يقوم مقامه ويغني غناه ؟ لا، كيف وأنّى وهو بحيث النجم من أيد المتناولين ووصف الواصفين فأين الاختيار من هذا ؟ وأين العقول عن هذا ؟ وأين يوجد مثل هذا ؟ أتظنون أن ذلك يوجد في غير آل الرسول محمّد ﷺ »[1].

وكلامه عليه السلام يشير إلى مفاد الآية ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[2] وهذا الكتاب المكنون في اللوح المحفوظ هو الكتاب المبين الّذي يستطر فيه كلّ شيء كلّ غائبة في السماء والأرض وهو الّذي يتنزّل منه عليه في كلّ ليلة القدر وأين هذه الإحاطة من إحاطة عقول البشر وعلمه.

وأمّا في مقام الإجراء والتنفيذ والتطبيق فظاهر أدلة نصب المجتهد نائباً أنها بنحو الاستغراق، لا العموم البدلي ولا العموم المجموعي ممّا يدلّ على إيكال المسؤوليّة إليه لا بنحو التفرّد ضمن الحدود المقرّرة في الأدلّة. هذا مضافاً إلى لزوم أخذه بآراء أهل الخبرة في الموضوعات المختلفة وهذا يُعطي أدواراً عديدة لمشاركة النخب ومضافاً إلى دور رقابة الأمّة وأهل الخبرة على مساره التنفيذي.

وهذا بخلاف المعصوم، فإنّ إحاطته بالموضوعات وإلمامه بالأحوال والبيئات وبمقتضى العلم الّذي يتنزل عليه في ليلة القدر من كلّ أمر لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، حيث يفرق فيها كلّ أمر حكيم من مقادير وقضاء وكلّ شيء وكلّ كائن من جماد ونبات وحيوان وإنسان وجن وملك وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ

---

(١) الكافي: ١: ٢٠١.

(٢) الواقعة ٥٦: ٧٧ ـ ٧٩.

مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (١).

فإنّ مورد الآية التدبير في الحوادث من جانبها الموضوعي، وتفيد الآية بنحو العموم أن الرسول وأولي الأمر وهم الذين يتنزل عليهم الأمر ليلة القدر يعلمون استخراج حقيقة حال الحدث ووِجهة تدبيره، إذ الاستنباط في الآية الكريمة يراد منه المعنى اللغوي، أي استخراج النَّبْط وهو الزرع أو الحشائش في قعر البئر فهو في أصل اللغة استخراج واقع الشيء، لا المعنى الّذي اصطلح عليه في علم الفقه والأصول وهو الاستنتاج الظني المتولّد من فهم الفقيه والمجتهد من مقدار ما وصل إليه من الأدلّة واستطاع أن يقف عليه من مواد الاستدلال. ومن ثم عبّرت هذه الآية بـ «عَلِمَه» لا أنهم يظنّونه.

فهذه الآية ـ كآيات ليلة القدر وكالآيات المتضمنة لإحاطة المعصوم بالكتاب المبين، وكآيات شهادة المعصوم لأعمال العباد وغيرها من طوائف الآيات ـ دالّة على إحاطة المعصوم بالموضوعات.

وأما استشارة النبيّ والمعصومين عليهم السلام لِمَن حوله فهي لفوائد عائدة لتربية الأعوان والمسؤولين والولاة في جهات شتّى مرت الإشارة إلى بعضها وستأتي تتمة الكلام فيها.

والرقابة وإن كانت مقررة للأمّة أيضاً في حكومة المعصوم ولكن بلحاظ أنّ الجهاز الحكومي للمعصوم هم من غير المعصومين، فالرقابة للجهاز الحكومي نحو تعاون مع المعصوم عليه السلام في مراقبة جهاز حكمه.

---

(١) النساء ٤: ٨٣.

ردود تفصيلية على أقوال القائلين بالجمع بين النصّ والشورى

يلاحظ على كلام الشيخ المنتظري:

١ ـ أنّ كلامه ليس جمعاً بين القولين، لأنّ الإماميّة قائلون بأنّ الإمامة الإلهيّة ـ وهي المعنى الخاص حسبما عبّر عنه هو ـ لا يمكن أن تخلو الأرض منها حسبما هو مبرهن في القرآن والسنّة والعقل عندهم كقوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾. فالجعل الدائم تعلّق بالخليفة دون خصوص النبوة والرسالة، ثم أفصح تعالى عن مقامه بقوله: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ**﴾، والتعميم للجمع للدلالة على تأبيده وأنّه قبل نشأة أفراد البشر ومعهم وبعدهم، لا سيما بمقتضى الضمان المشار إليها في الآية بأن هذا الخليفة هو المانع عن وقوع الفساد الأكثري وسفك الدماء المستأصِل للنسل البشري دفعاً لاعتراض الملائكة. فأيّ فرض لانتفاء النصّ وموضوعه وموضوع هذا الجعل الإلهي، وعصرُ الغيبة إنّما هو مقابل الظهور لا في مقابل الحضور، وجعلُ معنى الغيبة بمعنى الابتعاد والذهاب عن ساحة المجتمع والأحداث والنأي عنها قلبٌ للمعاني عن حقائقها، ممّا يوجب الغفلة والابتعاد عن الحقيقة. قد يُعطي كلامه أنّ الغيبة بمعنى عدم الوجود أو أنّه عليه السلام غير متصرّف ولا متصدّي ولا يقوم بالمسؤولية؛ كلّ ذلك لعدم رؤيتنا له وعدم معرفتنا بشخصه.

٢ ـ أنّ القول بأنّ للأمة حقّ الانتخاب لا يستقيم مع مسلك الإماميّة، من أنّ الإمامة حقّ الله ورسوله كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ**﴾[1].

---

(١) القصص ٢٨: ٦٨.

نعم للأمّة حق الرقابة وحق الإسهام والتعاون في إقامة المعروف ودفع المنكر واستصلاح الحال، وقد اعترف هو أنّه حق انتخاب الأمّة ليس مطلقاً بل لمن هو واجد للشرائط والمواصفات المعتبرة نقلاً وعقلاً، وهذا يعني أن ولاية الشرع متقدمة على ولاية الأمّة وأن الملاك لدى العقل في الصلاحية ليس إرادة الأمّة، بل كمال الإمام في نفسه بحسب الواقع وبالتالي فيؤول إلى اعتبار العصمة كما هو مقتضى الأدلّة النقلية والعقلية.

٣ ـ إنّ قوله: «إنّ الإمامة بالمعنى الأعم ـ حسب تعبيره ـ لا تتعطّل» و «إنّه تجب إقامة الدولة الحقّة في كلّ عصر وزمان» هذا لا يعني ولا يقتضي تقلُّد غير المعصوم مقام المعصوم، بل غاية الأمر استكشاف نيابته ضمن الحدود المقرّرة في الأدلّة عنه عليه السلام يكون متّبعاً لنظام التشريع والحكم الّذي أمر به المعصومون عليهم السلام، كما أنّ دعوى إقامة الدولة الحقّة بتمام معنى الكلمة في كلّ عصر وزمان، فهذا لا يتحقّق في أدبيات جميع المسلمين بل جميع الأديان إلّا بظهور المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف. نعم الإصلاح النسبي ومقدار ما هو مقدور لا يترك بالمعسور، هذا لابدّ منه في كلّ عصر وزمان، ولكن هذا الدور ليس من بحث الإمامة بالمعنى المعهود لأنه مع هذا الفرض لا تكون الولاية مطلقة ولا صلاحياته مطلقة العنان، وإنّما هي محدودة ومقيدة بقدر ما يقوم به الإصلاح على الموازين. فالدور السياسي والسلطة الحكمية الّتي تُعزى إلى المعصوم لا تتطابق بحال مع الدور الّذي يُعزى إلى غيره، فمن ثم كانت النيابة للفقيه محدودة ومشروطة ومقيدة برقابة الأمّة وبرقابة بقية الفقهاء وإن كانت نيابة كلّ منهم مستقلة عن الآخر، لأنّ جعل النيابة ـ كما ذكرنا في مبحث الإمامة الإلٰهيّة في الفصل الثاني ـ هو بنحو العموم الاستغراقي والمسؤوليّة نظير الوجوب الكفائي في الرقابة والإصلاح فليس من باب الشورى وهو تحكيم الأكثرية ولا من باب التفرّد

بالمنصب ، بل هو من باب كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته ، فإنّ الواجب الكفائي في حين كونه مسؤوليّة جماعيّة إلّا أن مسؤولية كلّ فرد مستقلة عن الآخر.

٤ ـ حاصل كلامه المذكور تحت رقم ـ٤ـ هو: امتناع نصب الأئمّة عليهم السلام للفقهاء في عصر الغيبة وامتناع كون صلاحيتهم نابعة من نيابتهم عن المعصوم وليست صلاحياتهم مصدرها إذن الإمام المعصوم وبالتالي فولاية الإمام المعصوم منحصرة في زمن الغيبة وقد تقدّم أنّه قد عبّر في غير واحد من الكلام بانعدام الموضوع للنصّ الإلهي ومؤدّاه نفس مؤدّى هذا التقرير. وحينئذ فيكون الفقيه الجامع للشرائط يستمدّ صلاحيته وولايته من الأمّة ولا يكون تابعاً لولاية المهدي عجل الله تعالى فرجه بل يستقلّ بالولاية أصالة لا تبعاً بالوكالة والنيابة.

ويلاحظ على كلامه:

أوّلاً: إنّما حكم به من الاستحالة ثبوتاً على أنواع نيابة الفقيه عن الإمام عليه السلام في عصر الغيبة أي نصب الأئمّة لهم ولاة نيابة عنهم في مجال دون صلاحية المعصوم لا ينهض لإثبات الامتناع والاستحالة واستدلاله مبنيّ على حصر الولاية والحاكميّة ضمن صياغات محدودة فتتقاطع وتتدافع عندما تكون القابليّة والظرفيّة محدودة لا تسع في مجال واحد. وهذا ناشئ من عدم استقصاء طبيعة البيئة السياسيّة الاجتماعيّة وهذه الغفلة نظير ما وقع في الأبحاث السياسيّة الأكاديمية من العلوم الإنسانيّة من حسبان أن السلطة محدودة في السلطة التنفيذيّة والقضائيّة والتشريعيّة ثم تبيّن لديهم بحسب مواصلة الأبحاث في أدبيات العلوم السياسيّة أن السلطات لا تنحصر بذلك ، فهناك سلطة الإعلام وآليات تكوين الرأي العام فسمّوها بالسلطة الرابعة ثمّ اكتشفوا سلطة خامسة وهي أيضاً من آليات تكوين الرأي العام وهو الخطاب الحقوقي ، بل لم يقتصر الأمر عندهم على ذلك إلى

أن اكتشفوا وجود أنواع من الحكومات غير الحكومة الرسميّة كدور الثقافة والعقيدة ودور المال والقبيلة والقوميّة ممّا نبّه على وجود أنواع من الحكومات ذات تأثير ونفوذ على صعيد المجتمع الواحد والبقعة الواحدة، إلّا أنّها تتحكّم في زوايا غير ما تتحكّم فيه السلطات الأُخرى من زوايا أخرى. كما أنّ هناك أنواعاً وأنماطاً من الحكومات ظهوراً وخفاءً واكتشاف هذه الحقائق في العلوم السياسيّة أبطل المقولة السائدة في كلمات الكثيرين من أنّ الإمام عجّل الله تعالى فرجه الشريف حيث لا يمارس دوره في الحكومة الرسميّة الظاهرة فهو بمنأى عن ممارسة الحكم والحكومة في النظام البشري الحالي وفي طيلة زمان الغيبة الكبرى والصغرى.

وكذلك بطلت المقولة السائدة من أنّ أهل البيت عليهم السلام حيث غصب حقّهم في الحكومة الرسميّة الظاهرة فهم بمعزل عن ممارسة دورهم السياسي. إذ كلتا المقولتين والتصوّرين مبنيّين على تصوّر خاطئ وهو حصر أنواع الحكومات وآليات نفوذ السيطرة بشاكلة واحدة.

ومن ذلك اندفعت كثير من التساؤلات والإثارات حول عقيدة الإمامة الإلهيّة كما يتزعزع البنيان الفقهي الّذي رسا على وفق ذلك التصوّر الخاطئ وعلى بنيان هشّ من الاعتقاد بانعدام موضوع النصّ على الإمامة الإلهيّة بتخيّل عدم التصدّي لإدارة شؤون العباد والبلاد بعد حصر نمط التصدّي بالحكومة المعلنة الظاهرة الرسميّة. فبني على انقطاع العقيدة بالنصّ على الإمامة الإلهيّة في فترة الغيبة واستقلال الأمّة للولاية والحاكميّة بمعزل عن ولاية السماء، وأنّ الاختلاف بين مدرسة النصّ ومدرسة السقيفة والرأي إنّما كان في فترة ظهور حضور المعصومين لا في فترة الغيبة فإنّ في فترة الغيبة يتّفق الفريقان على مصدر السيادة والولاية وهي الأمّة.

مع أنّ هذا التوهّم الخاطئ لو تمّ وصحّ فلا ينحصر في فترة الغيبة بل يعمّ عهد الأئمّة السابقين عليهم السلام حيث منعوا من التصدّي لإدارة الأمور بحسب المنصّة الرسمية الظاهرة المعلنة.

وأمّا وجه الغفلة في المقام فمضافاً إلى ما سيأتي بيانه مبسوطاً من أنّ نظام النيابة الّذي نصبه الأئمّة عليهم السلام للفقهاء وهو نظام المرجعيّة في أبعادها السياسيّة والفقهيّة والقضائيّة ومراتب الاجتهاد والفقاهة المختلفة شدّة وضعفاً بحسب أبواب الدين هو آلية نظام حيويّ متحرّك متغيّر في التشكّل إلى نمط العموم البدلي والاستغراقي والمجموعي إمّا بحسب الزوايا المختلفة أو البيئات المتنوّعة أو المراتب المتفاوتة ولو في الزمن الواحد. ولنستعرض لذلك أمثلة الواقع المعاصر ليتبيّن إمكان ذلك ثبوتاً بل ضرورته الملحّة وقوعاً، فضلاً عن دلالة الأدلّة عليه إثباتاً. ومن ذلك تعدّد الوزراء في الحكومة الواحدة وتعدّد الولايات والإمارات في الحكومة الاتّحادية الفدراليّة. غاية الأمر في الأمور الّتي يمتنع فيها التعدّد كالحرب والسلم ونحوهما فلابدّ فيه من تصدّي الأعلم.

وأما إشكاله على كيفيّة تعيين الأعلم الّذي هو بنحو العموم البدلي وأنّ تعليقه على انتخاب واختيار ورجوع المكلّفين إليه يؤول إلى أنّ الولاية والتولية مصدرها الأمّة فغير وارد فإنّ أخذ شرائط معيّنة في الولي المنصوب من قبل الإمام عليه السلام الّتي منها الفقاهة والعدالة وإحراز المكلّفين لتلك الشرائط فيه لا يعني أنّ مصدر التخويل هو الأمّة ولا كونها مصدر الشرعيّة بل هو نحو من تفعيل رقابة الأمّة ومسؤوليتها في الرقابة على مجريات الأمور.

ثانياً: ثم إنّ تقريره لإمكانيّة حصر الترشيح للوالي بالشارع وعدم مشروعية تخطّي الأمّة المرشّح من قبل الشارع ـ كما هو الحال في بقية الشرائط فإنّه لا يسوغ

للأمّة تخطي هذه الشرائط في المنتخب ـ يؤول في الحقيقة لبّاً إلى أنّ التولية والتخويل والنصب هو من قبل الشارع، غاية الأمر أنّه قد جعل الأمّة تساهم في رعاية ونظارة توفّر الشرائط في الوالي النائب عن الإمام وأنّ نظام النيابة تكون الأمّة مسؤولة عن تنفيذه وتطبيقه والمداقّة في رعاية قواعده الّتي أوصى بها الشارع.

ثالثاً: أنّ العموم المجموعي في جملة من الوظائف والمسؤوليات المرتبطة بحفظ الدين ومنهاج الإيمان ونحوها من الواجبات الكفائيّة والّتي لا يقوم بعبئها فقيه دون بقيّة الفقهاء والجماعة من العدول دون بقيّة عدول المؤمنين هي في الحقيقة من الوظائف والولايات المجموعيّة. ومن ثمّ حرّرنا كما سيأتي أن نظام النيابة عن المعصوم سواء في الفقهاء أو في عدول المؤمنين مع مشاركة الأمّة في ذلك هو نحو نظام يتبلور ويتحقّق فيه كلّ من الأنماط الثلاثة من العموم البدلي والاستغراقي والمجموعي.

فالحال ليس على حدّ الإمكان ثبوتاً بل ضرورة الوقوع وتظافر الأدلّة إثباتاً.

رابعاً: وقد ذكر فقهاء الإماميّة في كتاب القضاء جملة من القواعد في نفوذ حكم الحاكم وضابطة موارد ذلك عن موارد نقضه والردّ عليه وهي بمثابة قواعد منظّمة لنظام نيابة الفقهاء والعلاقة فيما بين بعضهم البعض وكذلك نظام ولاية عدول المؤمنين ورقابة الأمّة.

٥ ـ أمّا ما ذكره حول البيعة و مصدريتها للمشروعيّة ـ المذكور تحت رقم ٥ ـ فقد مرّ بيان أنّ البيعة ليست مصدراً لمشروعيّة الولاية في نفسها بل هي لزيادة توثيق وتوكيد ما هو مشروع ومن ثمّ كان عقد رسول الله ﷺ البيعة لله أوّلاً ثم له ﷺ وكذلك في بيعة الغدير أنّ البيعة لله ثمّ للرسول ﷺ ثمّ لأمير

المؤمنين عليه السلام وكذلك ينادي جبرئيل على بيعة المـهديّ عجل الله فرجه أنّ البـيعة لله وأنّ حاكميّة الله وولايته ليس مصدرها المخلوقين والبشر وإنّما الغرض والغاية من البيعة هو الوثوق والتوثيق من استجابة وطاعة الناس ليتحقّق للحاكم الإلهي القدرة على إقامة الحكومة وأنشطة الحكم إذ بدون استجابة الناس والأمّة يمتنع القـيام بهذه المسؤوليّة لا سيّما وأنّ أساس الشريعة والتكليف الإلهي في كـلّ الأبـواب سواء في الفقه العبادي أو الفقه السياسي ليس قائماً على الإلجاء المطلق ولا على مطلق الإكراه بل أمر بين الأمرين ، فاختيار الناس لابدّ منه والضروري في طاعة وتحقّق امتثال التشريعات ولذلك يُشير قوله تعالى الّذي استشهدت بـه فـاطمة الزهراء عليها السلام في الخطبة الفدكية[1] ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾[2] واستشهد به الإمام الحسن المجتبى عليه السلام عند هدنته لمعاوية[3].

ومن ثمّ وقعت البيعة وتعلّقت بعدم الكفر بالله واجتناب المحرمات الإلـهيّة وأداء الواجبات ، بل يظهر من الأدلّة أنّ أصل تشهّد الإنسان بالشهادتين ليكـون مسلماً هو بيعة تتعلّق بالواجب الاعتقادي وكعقد يدخل فيه الإنسـان فـي نـظام الإسلام .

٦ ـ امّا تصحيحه الانتخاب عند عدم النصّ ـ المذكور تحت رقم ٦ ـ فقد فصّلنا الكلام في ما تقدّم حول بطلان انعدام وانتفاء النصّ على الأئمّة عليهم السلام فـي الغـيبة الكبرى وعدم انحسار الإمام وإمامته وتدبيره عن شؤون البشر فـي الأرض فـي الغيبة الكبرى والصغرى وأنّ للإمام تدبيراً خفيّاً وخفاءه هو مصدر قوّته وقدرته

---

(١) أمالي الطوسي : ٣٦٧.

(٢) هود ١١ : ٢٨.

(٣) أمالي الشيخ الطوسي : ٥٦٧.

وقد استخدم هذا النمط في الدول والحكومات قديماً وحديثاً ولا سيّما الدول العصريّة وأنّه مصدر قدرة وثبات الدول فكيف يكون بما هو مصدر القدرة وهو الخفاء بمعنى الانزواء عن التصدّي والتصرّف العلني فهذه غفلة في تصوّر المفاهيم والحقائق في علم السياسة والعلوم الاجتماعيّة وقد أربكت هذه الغفلة كثيراً من الإشارات العقائديّة والتنظيرات الفقهيّة المنطوية على التجاهل لهذه الحقائق في علوم الأنظمة الأمنيّة.

نعم، المساحة الشاغرة والفارغة من أنماط الحكومة وهي الحكومة الرسميّة المعلنة الظاهرة يملؤها نظام نيابة الفقهاء وعدول المؤمنين ورقابة الأمّة.

ويلاحظ على كلمات السيد الصدر:

١ ـ أنّه قد افترض خلوّ الساحة من فرد المعصوم عليه السلام، وهو معنى مقلوب للغيبة إذ هي ليست بمعنى خلوّ الساحة عنه ولا مزايلته عن التواجد بالأحداث، فهو موجود لا بالمعاينة والمشاهدة وخفي مستتر لا بالمزايلة عن الساحة كما أشار إلى ذلك مفصلاً في توقيعه الشريف.

وهذا المعنى من الاعتقاد بالغيبة بمعنى الخفاء من دون الخلوّ عن الساحة لا يعني تخلّي الفقهاء والأمّة عن مسؤوليتهم، وإنّما يقتضي رسم دورهم تحت ظلّ الدور الفعلي للمعصوم لا فرض حلولهم في الموقع الّذي يتسنّمه المعصوم عليه السلام.

٢ ـ فَرْضُه أن الخلافة والقيادة السياسيّة الاجتماعيّة تنتقل إلى الأمّة إذا حرّرت نفسها من نظام الظلم والطغيان. فالصحيح أن أصل الولاية هو للمعصوم عليه السلام ومَن يُنيبه ويُعطيه الصلاحية وسيأتي أن في عصر الغيبة والخفاء الّتي هي حالة وصيغة أمنيّة يتحصن بها المعصوم لكيفية ممارسة دوره، قد خَوَّل الفقهاء بنحو العموم الاستغراقي لا العموم البدلي ولا العموم المجموعي، كما أشرنا إلى ذلك في

الفصل الثاني من كتابنا **الإمامة الإلـهيّة** كما خوَّل المعصومُ الأمةَ للـقيام بأدوار: منها دور الرقابة في واجدية الفقيه للشرائط الشرعيّة في الأهلية ولعموم سـلوكه وتدبيره، ودور المشاركة في تـدبير النـظام العـام عـبر مشـاركة النُّـخَب، ودور مسؤولية إقامة المعروف وإزالة المنكر وإن كانت مـوقعية القـاعدة غـير مـوقعية الرأس، وكذلك رقابة نظام الجهاز الحاكم.

٣ ـ إسناده المسؤوليّة إلى الشورى الزمنية في الغيبة، فقد مرّ فـي الأبـحاث السابقة أن الشورى في معناها اللـغوي والقـرآنـي ليست بـمعنى حكـم وسـلطة الأكثرية، بل بمعنى تحكيم الفحص والمداولة والانفتاح في العلم والمعلومات للوصول إلى الأصوبية والأعقلية والأعلمية، أي لتوخّي ما هو أكثر صواباً وعلماً وعقلانية، ومن ثم كانت الشعوب في العصر الحاضر ـ بل ومنذ القـدم ـ نـراهـا مضطرة إلى تقديم نُخَبها في إدارة وتدبير الشأن العام وليس تقديم النخبة عـلى العموم إلّا تحكيماً للعلم والأعلمية على الأكثرية.

وكذلك الحال في ما بين النُّخَب أيضاً؛ نعم الرقابة وكفالة عهدة الوضع العام هي مسؤولية الجميع للأساس النبوي ﷺ: **كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته.**

٤ ـ قوله: «إنّ الأمّة لم تنجز ثورياً بصورة كاملة لتصبح معصومة في رؤيـتها النوعية ومن ثم لابد من مشاركة المرجعيّة والأمّة في ممارسة الدور الاجتماعي حتّى تصل الأمّة إلى ذلك».

لا يخلو من مواقع للنظر:

أوّلاً: دعوى إمكـان وصـول الأمّـة إلى العـصمة، وهـو نـظير مـا نسـبوه إلى النبيّ ﷺ: لا تجتمع أمتي على خطأ، وأن إجماع الأمّة حجة ذاتية، وقد أشبع علماء الإماميّة تفنيد هذه النظريّة دليلاً.

ثانياً: كما بيّنوا امتناع وصول الأمّة إلى ذلك من دون الإنسان الكامل وهو المعصوم. فضرورة الحاجة إلى الإنسان الفرد المعصوم تظلّ باقية، فالحجة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق.

ثالثاً: وتدلّ على ذلك البراهين العقلية والنقلية أيضاً من الكتاب والسنّة القطعيّة؛ نظير قوله تعالى في سورة البقرة من جعل الخليفة الّذي يُصطفى وأنّ به ضمان عدم وقوع الفساد في الأرض وسفك الدماء، والآية تشير إلى أن طبيعة الخلقة الأرضية لتضمنها النزعات الشهوية والغضبية هي مدعاة للنزاع والتزاحم والاحتراب ما لم يكن المعصوم مشرفاً على النظام البشري، فالمعصوم هو معادلة التوازن للطبيعة البشريّة كما ورد عنهم عليهم السلام: «**نحن الموازين القسط**»[١].

رابعاً: وكذلك ضرورة احتياج البشر إلى هداية السماء والقرائنُ قاضية باحتياجهم إلى الواسطة بين السماء والأرض والسبب المتصل بينهما، وذلك لأنّ هداية السماء منظومة بحر لا ينزف كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة، إلّا أن يُعرض استغناء البشر عن هداية السماء وتؤول هذه المقولة إلى عدم خلود النبوة والشريعة السماوية.

خامساً: إنّ الإمامة ـ كما تقرر ـ مَظهر حاكميّة الله تعالى السياسيّة والتنفيذيّة والقضائيّة في النظام الاجتماعي لتنزّل إرادات الله ومشيئته على المعصوم، وفرضُ انتفاء المعصوم يساوق فرض انحسار حاكميّة الله تعالى السياسيّة في النظام الاجتماعي السياسي، إذ لا يتسنّى بسط اليد الإلٰهيّة في الحكومة السياسيّة إلّا في معتقد الإمامة بخلاف ذلك في المذاهب الإسلامية الأُخرى فإنّ فيها انحساراً لِيَد التصرّف الربّاني في مسرح التنفيذ السياسي.

---

(١) التفسير الصافي: ٢: ١٨٢.

ويلاحظ على كلمات السيّد الشيرازي:

١ ـ أمّا قوله: «وليس في زمان الغيبة ـ البرّ المأذون ـ إلّا الفقيه الجامع للشرائط وفي رواية عن الصادق: **ما زالت الأرض إلّا ولله فيها الحجة...**» وحيث إن في زمان غيبة الإمام عليه السلام ليس يوجد...

ففيه:

أوّلاً: ما مرّ من تفنيد هذه المقولة من عدم حضور الإمام المعصوم في ساحة الحدث فضلاً عن عدم وجوده، والعجيب من هذه الغفلة أنها تتلقّى من تفسير الغيبة بعدم الحضور إلى تفسيرها بعدم الوجود. ولا ريب أن هذا غفلة عن تصادمها مع ضرورة المعتَقَد بالإمامة من وجوده عليه السلام وحضوره غير الظاهر.

ثانياً: وما في قول الصادق عليه السلام من أنّه: «**ما زالت الأرض إلّا ...**» فإذا سلّم أنّه في عصر الحضور، المراد به الإمام فمن البديهي أنّ المراد من الحجة إنّما هي بدرجة العصمة، وهي الّتي لا تخلو الأرض منها كما هو مفاد الآيات والأحاديث القطعيّة والأدلّة البرهانية الّتي مرّت الإشارة إليها.

والرواية في صدد بيان الضرورة التكوينية لوجود هذا المقام لا في صدد إعطاء الصلاحية.

ثالثاً: مقتضى هذا التقرير لصلاحية الفقيه أنّ صلاحيته بالأصالة في الأمارة والحجة لا بالنيابة عن المعصوم الحي الحاضر، فيستقل في هذه الصلاحية وهو يتنافى ويتصادم مع القول بأنّ كافّة الولايات والصلاحيات هي للمعصوم المهديّ عجّل الله فرجه الشريف.

٢ ـ وأمّا قوله: «إن علة بعث الأنبياء...».

ففيه:

أوّلاً: ما تقدم من أنّه لا انحسار لحضور المعصوم عن النظام الاجتماعي السياسي ، ففرضُ خلوّ مقامه كي يقوم آخر مقامه منتفٍ من الأصل وهذا غير النيابة وفرضية الأيدي والأذرع له كما سيتضح.

ثانياً: أن الأدلّة القائمة على ضرورة بعثة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام قائمة على ضرورة مقاماتهم والّتي من عمدتها أنهم السبب المتصل بين الأرض والسماء ، أي مَن تتنزّل عليه المشيئة والإرادة الإلٰهيّة ومَن يتنزّل عليه الأمر في ليلة القدر وتدبير كلّ شيء وشأن ويحيط بمواقع القرآن الغيبية ، كأمّ الكتاب واللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات والإخبار عن أحوال البرزخ والآخرة وتفاصيلها والأعمال المرتبطة بالآثار فيها والرافع لمتشابه القرآن بمحكمه بتوسط إحاطته بأمّ الكتاب. وأمّ الكتاب ـ الّتي هي المحكمات كما في سورة آل عمران ـ هي وجود غيبي أيضاً كما في سورة الرعد. وأين هذا من قائم مقامه ؟ وهل يتمكّن غير المعصوم من ذلك ؟ وهل تتمّ هداية السماء بغير مَن هو متصل بالغيب ولديه عصمة علمية ونور وبرهان من ربّه ؟

ثالثاً: إنّ الضرورة القائمة لنصب النبيّ والإمام في بُعد إدارة البشر وتدبير أمور المعاش والقيادة السياسيّة للنظام الاجتماعي البشري ، هذه الضرورة غير خاصّة بالبلاد الإسلامية ، بل هي عامّة لكلّ الكيان البشري والظاهر من هذه الضرورة ليس كما في بعض صور الأدلّة المذكورة على علّة بعث الأنبياء والأئمّة من أنها ضرورية نظرية ، بل هي ضرورة وقوعية أشبه بالضرورة التكوينية كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾ حيث تشير الآية ـ كما مرّ ـ إلى أن دفع الفساد الغالب وممانعة سفك الدماء لا يتحقّق إلّا بالخليفة ، وأنّه هو الّذي به الضمانة للحيلولة دون ذلك. فالآية تنبّه على ضرورة في بقاء حياة الطبيعة البشريّة وبقاء الحياة الاجتماعيّة

إلى ضرورة هي أشدّ من ضرورة الهواء للتنفّس وأشدّ من ضرورة الماء لدفع العطش، وهي ضرورة وجود الخليفة في العالم لكلّ البشر، وأنّ هذا الخليفة لابدّ أن يقوم بدوره في ضمن النظام البشري أجمع بل في نظام طبيعة الأرض تنتظم الدورة الطبيعية للكون والطبائع الأرضية، كما نشاهد في عصرنا الحاضر سريان الفساد البشري إلى كلّ دورة النظام الطبيعي من الهواء والماء والثروة الحيوانية والنباتية من دون تحدّد لذلك الدور ببلاد دون أخرى، بل في جميع أرجاء البقاع البشريّة. وأن بادارته هذه لا يتصدّى فقط لتدبير النظام البشري من الجهة السياسيّة والأمنية والثقافية وغيرها من الحقول، بل يتصدّى للحفاظ على الأمن والسلامة البيئية سواء المادية أو المعدنية أو الهوائية أو الحيوانية لئلّا يهدّد المعيشة على وجه الأرض عاملٌ فساد مدمّر للحياة والنسل البشري.

كيف لا، والبشر رغم تطوّرهم العلمي يتعاطون مع البيئات المحيطة بهم كمادّة مختبريّة يجرون عليها التجارب من دون أن يعلموا تداعيات ما يمارسونه عليها ممّا قد يكون مدمّراً لتلك البيئات، حيث نشاهد أنّه في جملة من الموارد لا يكتشفون أخطار الصناعة والتصنيع الّذي يقومون به أو الأدوية للعلاجات الّتي يتعاطونها أو البرامج الزراعيّة والصناعيّة الّتي يأخذون بها وغير ذلك من المجالات مما يكتشفون الأخطاء والأخطار الفادحة بعد عقود من السنين. فإن هذا يملي بضرورة وجود ضامن يحول دون هذه الأخطار، فضلاً عمّا للبشر والدول والقوى الكبرى من أسلحة فتاكة تكفي لتدمير الأرض ومن عليها مرّات وكرّات ويكفي لنشوب وإشعال فتيل هذه الحرب وصول معلومات خاطئة لبعض الأطراف، وهياج غضبي أو اشتداد أطماع ولا ضامن وقائي أمام ذلك، إلّا من بيده خيوط التدبير الخفي الّذي يتحكّم في معادلة القوى في الأنظمة البشريّة في الخفاء من دون أن يظهر لهم من غيبة خفائه وسرّيته.

فهذه الضرورة لوجود الخليفة والحجة لا يقوم بدورها الخليفة إلّا لكونه صاحب ليلة القدر الّذي تتنزّل عليه ملفات المعلومات عن القضاء والقدر الإلهي للعام المقبل، واستبيانات الأرقام حول كلّ صغيرة وكبيرة وكلّ حدث يحدث في الأرض، سواء على صعيد فردي أو اجتماعي أو بيئي أو فكري أو غير ذلك، فإنّه بتوسط تلك المعلومات الهائلة والأعوان من الأركان والأوتاد والأبدال والسيّاح وطاعة القوى الخفيّة من الملائكة والجنّ ينفّذ المخطّط الإلهي المرسوم له في ليلة القدر. ومن ثمّ وصف الله تعالى الخليفة أنّه مزوّد بعلم الأسماء الإلهيّة الجامع. فمن يقوم مقامه؟ وأنّى لهم التناوش من مكان بعيد؟

بل إنّ الفاصلة بين المعصوم وغير المعصوم علماً وعملاً بون شاسع كالنجم في السماء لا يلوحه لائح، بخلاف الفاصلة بين الحاكم الوضعي والحاكم غير المعصوم المأذون من قبل المعصوم، فإنه وإن كان هناك فارق بين الأخيرين إلّا أنّه كالفاصل بين البقاع الأرضية.

فتحصّل أنّ توهّم إمكان القيام مقام المعصوم وأنّه قد زال المعصوم وزائل دوره، أمر ممتنع بحسب التكوين كما تشير الآيات والروايات إلى ذلك. فمنشأ الحاجة للأنبياء والأوصياء لا يسدّ تلك الحاجة مسدّها أحد. نعم شعب النيابة المتفرعة كروافد صغيرة من ذلك البحر العظيم قد قامت الأدلّة على إذنه عجّل الله فرجه للفقهاء للقيام بذلك، بأن يكون حكمهم تبعاً لأحكام أهل البيت عليهم السلام وتعاليمهم وانقياداً لهم في كلّ صغيرة وكبيرة إعطاءاً لصلاحية التطبيق.

والحاصل: أنّ عمدة الغفلة في هذا الاستدلال ناشئة من الغفلة عن المعنى الصحيح للغيبة، وأنّها غيبة خفاء عن البروز على السطح أمام الملأ عياناً، لا غيبة مزايلة عن المسؤوليّة والوظائف وأدوار الإمامة الملقاة على عاتقه.

٣ ـ وأمّا قوله: «بأنّ الأمّة مخيّرة في جعل الفقهاء شركاء في الحكم...».

ففيه:

أوّلاً: إنّ أمور الولاية والحكم والسلطة هي بيد الله أصالة ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾[١] ثمّ للرسول ﷺ ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[٢] ثم لأولي الأمر أصحاب ليلة القدر حيث يتنزّل عليهم تفاصيل القضاء والقدر والتدبير لكلّ شيء، ومنهم تستمدّ الصلاحيّات المفوّضة للآخرين. وليس الشأن العامّ من صلاحيات الأمّة وإن كان للأمّة مسؤولية تجاه الشأن العامّ والحكم، فإنّه لا تنافي بين الأمرين كما قد يتخيّل. نظير الجهاد والدفاع فإنّ مسؤولية التدبير والإشراف عليه تقع على عاتق الحاكم المنصوب شرعاً، مع أنّه تقع على الأمّة مسؤولية إقامة الجهاد والدفاع من بُعد وجهة المعاونة والمشاركة مع مَن له سلطة التدبير في إقامة هذا الواجب النظامي، وهكذا في جملة من الواجبات العامّة المعبّر عنها بالواجبات الكفائية في النظام العامّ، فإنّ في جميعها للأمّة المساهمة والمشاركة ومسؤولية الموقف والرقابة لإقامة المعروف في جميع الحقول والأصعدة والنهي عن المنكر وردعه في سائر الأصعدة، إلّا أنّ ذلك لا يعني كون موقعية التدبير والإدارة والقيادة لهذه الأنشطة هي حق مقرر بالذات للأمّة في الشريعة.

وعلى ضوء ذلك فاللازم مراعاة توصيات أولياء الشرع في نظام التدبير والسلطة ومواصفات الحاكم المخوَّل والمفوَّض له تلك الصلاحيّة. والّذي قد ورد في نصوص أئمّة أهل البيت وهم أولياء الأمور تنويب وتخويل الفقيه الجامع للشرائط، إلّا أنهم عليهم السلام فوّضوا للأمّة والنخبة مسؤوليّة اختيار وإحراز وتشخيص كلّ شخص واجد للمواصفات المطلوبة وتمكينه من بسط النفوذ وتقليده زمام

---

(١) الأنعام ٦: ٥٧. يوسف ١٢: ٤٠، ٦٧.

(٢) النساء ٤: ٥٩. النور ٢٤: ٥٤. محمّد ﷺ ٤٧: ٣٣.

القدرة والحكم والتحاكم إليه ، كما في قولهم عليهم السلام : **« فليرضوا به حكماً »**[١].

وقولهم عليهم السلام : **« فللعوام أن يقلّدوه »**[٢].

وقوله عليه السلام : **« فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا »**[٣].

وثانياً : إنّ مفاد قوله تعالى: ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** ﴾[٤] قد مرّ في فصل الشورى أنّ معناها الصحيح في القرآن والسنّة هو المشورة بمداولة الآراء والمعلومات لاستخراج الصواب واستكشاف جوانب الحقيقة ، وهو ما يعرف في العصر الحديث بحضارة وثورة المعلومات واعتماد المنهج العلمي الخبروي الاستشاري ، وهو نظام علمي في التدبير لا ربط له بتحكيم الأكثرية.

نعم هناك مسألة حقوق الأكثرية أي مراعاة الحقوق الفردية والمدنية للأكثرية ، في قبال حقوق الأقليات وهذا أمر آخر لا صلة له بالذات مع موقعية التدبير والولاية والقيادة.

ثالثاً : ما استشهد به من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة بدعوى استظهار تقرير الشورى بمعنى حاكميّة الأكثرية فهو في غير محلّه ، لما مرّ مفصّلاً في فصل الشورى من تصريح أمير المؤمنين عليه السلام بأنّ هذا احتجاج على الخصم بالحجّة الّتي يسلّم بها ، لا بما هو أصل في الشرع كما في رواية سليم بن قيس الطويلة ، فراجع هناك.

وقد كثر الاستدلال منهم عليهم السلام بتفنيد كون الخيار للأمّة بالاستشهاد الدالّ على

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١.

(٢) المصدر المتقدّم : الباب ١٠ ، الحديث ١٩.

(٣) المصدر المتقّم : الباب ١١ ، الحديث ٩.

(٤) الشورى ٤٢ : ٣٨.

أنّ الولاية العامّة هي من مختصات الله تعالى كقوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ﴾ (١).

٤ ـ وأمّا قوله المذكور تحت رقم ١٤: «والدليل على أنّ ذلك (انتخاب الفقيه للحكومة) بيد الأمّة ...».

فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ الأصل عدم ولاية أحد على أحد وعدم نافذيّة حكم أحد على أحد، إذ الولاية ونفوذ الحكومة أمر وجودي وضعي يحتاج إلى دليل وعند الشك فيه فالأصل عدمه ومن ثم كان مقتضى القاعدة الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما علم تفويض الله أو جعل الله له وهو الإمام من أهل البيت عليهم السلام كوارث عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه الاثني عشر.

ثم القدر المتيقّن من ينوب عنهم ممّن نصبوه من الفقهاء الجامعين للشرائط، فليست صلاحية الفقيه إلّا بالنيابة لا بالأصالة وليست صلاحيته مستمدّة في الأصل من الأمّة وإنّما هي من الإمام المعصوم عليه السلام .

نعم، قد شرط عليه السلام في تنويبه للفقهاء بنحو النيابة العامّة إحراز الأمّة توفّر الشرائط فيه كما يشير إليه قوله عليه السلام: «**انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً**»(٢).

فإيعازه عليه السلام للأمّة نحو تفعيل منه عليه السلام للدور الرقابي للأمّة على أذرع الجهاز الحاكم.

ثانياً: أنّ نصب الحاكم حيث إنّه من أوجب الواجبات لتوقّف نظام المعاش

---

(١) القصص ٢٨: ٦٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

والمعاد عليه كان عدم إهمال الشريعة له من الضروريات إذ كيف يتكفّل الدين لتفاصيل الواجبات الّتي هي في الأهمّية دون ذلك ويترك التعرّض لمثل هذا الواجب الّذي هو بهذه المثابة من الخطورة؟ وهذا برهان على ضرورة النصّ الإلهي على الحاكم إذ الله تعالى ﴿يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ (١) كما أنّ مباشرة هذا الحاكم المنصوص عليه بالنصّ الإلهي والمنصوب بالنصب الإلهي هي بالفعل كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وقد ذكرنا مفصّلاً هذه الفعليّة المباشرة غير المتوقّفة من لدن آدم عليه السلام إلى النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله إلى زمانا الحاضر (٢).

هذا، بحسب عصب النظام البشري العامّ في الأرض وأمّا مادون ذلك من حفظ النظام فهو يتأدّى بدور الفقهاء نيابة عن المعصومين عليهم السلام سواء تصدّوا مباشرة أو كانوا ثقلاً ضاغطاً أو قوة ضاغطة مساومة في توازن الحكم والنظام على درجات متفاوتة شدّة وضعفاً وأنحاءً مختلفة من الأدوار والآليات للمشاركة، كما شوهد ذلك من أدوار فقهاء الشيعة منذ أوائل الغيبة الكبرى مروراً إلى الحكومات المختلفة المتعاقبة على البلدان المنتمية لمذهب أهل البيت عليهم السلام خصوصاً أو في البلدان الإسلامية عموماً.

وقد تقرّر في البحوث السياسيّة الأكاديمية أخيراً تعدّد مراتب النظام نظير الفرق بين نظام المحافظات ونظام الدولة أو نظام الفدرالية والكنفدرالية وهي الدولة الاتحادية مع نظام الدولة الواحدة إلى غير ذلك من مراتب النظام كالأقضية والنواحي والأرياف. فاللازم عدم الخلط بين مراتب هذه الأنظمة كما أنّ اللازم

---

(١) البقرة ٢: ٢٢٠.

(٢) راجع المقام الثاني من هذا المبحث وكتاب الإمامة الإلـٰهيّة الجزء ٣، الفصل ٧ و ٨.

عدم الخلط بين الأنحاء والأشكال والآليات المتعددة لتشكيل النظام بل قد استفاد مشهور فقهاء الإماميّة من النصوص المتفاوتة في الأبواب المختلفة وصول النوبة إلى عدول المؤمنين والمأذونية من المعصوم إليهم في القيام بالمسؤوليات العامّة في النظام الاجتماعي والأمور الحسبيّة ، فأين عدم التعيين للطريق الخاصّ لنصب الحاكم ومراتب الحكم كي تصير النوبة إلى حاكميّة الأمّة بمعزل عن الحاكميّة الإلهيّة.

ثالثاً: أنّ الاستدلال بمعروفية طريقة أهل الحلّ والعقد في سيرة المسلمين دعوى منكرة جدّاً فمتى كان ذلك في زمن رسول الله ﷺ بحيث تقارن بحاكمية الله ورسوله ؟ أوكانت تملأ مساحة لم تكن فيها حاكميّة لله ورسوله وأمّا بعد وفاة الرسول ﷺ فليس إلّا قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ** ﴾[١].

٥ ـ وأمّا قوله المذكور تحت رقم ١٥: «السادس ما رواه في نهج البلاغة...».

ففيه: إنّه نقل ما في نهج البلاغة بشكل مختصر حيث إنّ أمير المؤمنين عليه السلام بدأ رسالته إلى معاوية بقوله: « **فَإِنَّ بَيْعَتِي بِالْمَدِينَةِ لَزِمَتْكَ وَأَنْتَ بِالشَّامِ؛ لِأَنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ عَلَىٰ مَا بُويِعُوا عَلَيْهِ ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ ، وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ ، وَإِنَّمَا الشُّوْرىٰ لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ ،...** ».

وختمها بقوله: **وَلَعَمْرِي ، ـ يا مُعاوِيَةُ ـ لَئِنْ نَظَرْتَ بِعَقْلِكَ دُونَ هَواكَ لَتَجِدَنِّي أَبْرَأَ النّاسِ مِنْ دَمِ عُثْمانَ ، وَلَتَعْلَمَنَّ أَنّي كُنْتُ في عُزْلَةٍ عَنْهُ** ».

على أنّ الرسالة طويلة لخّصها الشريف الرضي رحمه الله.

---

(١) آل عمران ٣: ١٤٤.

والحاصل: أنّ هذا التفسير لكلام الإمام مرفوض إذ ليس الإمام بصدد تبيين قاعدة، بل هو بصدد الاحتجاج على خصم عنود لدود بـايع الخـلفاء السـابقين الذين استمدوا شرعيّة خلافتهم من بيعة المهاجرين والأنصار ولكنّه لم يبايع علياً وخالفه ونازعه.

٦ ـ أمّا ما ذكره من قول الإمام الحسين عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام.

ففيه: أنّ قول سيّد الشهداء عليه السلام: **«فلعمري ما الإمام إلّا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط والدائن بدين الله الحابس نفسه عـلى ذات الله»**[1] فـمن الواضـح أنّ هـذه الصفات بنحو الإطلاق لا تنطبق إلّا على المعصوم.

وأمّا ما قاله الإمام الحسن عليه السلام لم ينحصر في الاستناد على تـولية المسـلمين بل قد ذكر في جملة مكاتبته مع معاوية الاستناد إلى اصطفاء أهـل البـيت عليهم السلام وعصمتهم والنصّ الإلهي فيهم ووصية النبيّ صلى الله عليه وآله تتضمّن استدلاله عليه السلام كاستدلال أمير المؤمنين عليه السلام بالجدال بالّتي هي أحسن.

٧ ـ وأمّا قوله: «الثاني عشر ...».

ففيه: أنّ القياس مع الفارق فإنّ الحق الخاصّ للمتنازعين في قاضي التحكيم لا يقاس على الحقّ العام لاسيّما وأنّ الحق العام حقّ الله ورسوله وأهل بيته عليهم السلام نظير قوله تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾**[2] مع أنّ الأنفال هي الأموال العامّة.

وأنّ الحقوق الخاصّة في الشؤون الفرديّة فضلاً عن الشؤون العامّة وإن كانت هي استحقاقات للأفراد إلّا أنّ إدارة وولاية حق التشريع في نظام تلك الحقوق

---

(١) إرشاد الشيخ المفيد: ٢: ٣٩.

(٢) الأنفال ٨: ١.

ليس من استحقاق الأفراد. فتشريع قاضي التحكيم إنّما هو من صلاحيّة الشريعة مضافاً إلى أنّ هذا الإذن من المعصوم لقضاء قاضي التحكيم إنّما هو كنيابة تابعة لصلاحيّة المعصوم وقد اشترط فيه شرائط حيث ذهب مشهور الإماميّة إلى اشتراط كونه فقيهاً جامعاً للشرائط وعلى القول الآخر في شرائط قاضي التحكيم فقد اشترط كونه عادلاً ويقضي بالكتاب وسنّة المعصومين عليهم السلام وهذا يؤول إلى مأذونيّة عدول المؤمنين في الأمور الحسبيّة كما مرّ نيابة عن المعصوم لا استقلالاً بمعزل عنه.

٨ ـ وأمّا قوله: «الرابع عشر أنّه لا إشكال في أنّ كلّ نظام ...».

فيكفي في التجربة أكبر برهان فإنّ بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله رفع شعار هذا النظام ولكنّه آل الأمر إلى ملك بني أميّة وبني العباس الّذي هو من أعتى أنحاء الملك الاستبدادي الفردي ممّا يبيّن أنّ شاكلة هذا النظام لا تضمن بمفردها بقاءه نفسه فضلاً عن ضمانة إقامة طاعة الله وأحكام الدين من العدول وإقامة القسط، بل إنّ هذه التجربة ليست في العالم الإسلامي فحسب بل حتّى في البلدان الأخرى الّتي طوّرت كثيراً من الآليات لمشاركة الشعوب في الحاكميّة ومن رقابة الشعب على نظام الحكم وعدم الاكتفاء بآراء الأكثرية في ابتداء إنشاء النظام بل مراعاة آراء الأكثرية في طيلة ومدّة عمر نظام الحكم كآليّات المجالس النيابيّة والأحزاب وتفكيك السلطات التنفيذيّة عن القضائيّة وعن التشريعيّة وعن السلطة الإعلاميّة وعن المنظّمات الحقوقيّة إلّا أنّ ذلك وإن أمكن من دفع الاستبداد الفردي نسبيّاً إلّا أنّه استبدل باستبداد الأحزاب والتنظيمات وطاقم الطبقة الحاكمة فلا زال بطش الأمن واستخبارات الحكومات يلاحق أصحاب نداء الحريّة والعدالة ويبطش بأصوات المعارضة من الطبقات المسحوقة ويزداد الفاصل الطبقي الفاحش بين الطبقات المسحوقة والطبقات الغنيّة فيزداد تحكّمها في الإعلام والمنظمات

المدنيّة وغيرها الفاعلة في تكوين الرأي العامّ الّذي يؤثّر في مسير الانتخابات كلّ ذلك ممّا يدلّل على أنّ صلاح النظام البشري ليس بتفويض الحاكميّة إلى البشر أنفسهم بل لابدّ من حاكميّة السماء عبر قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. نعم، ليس ذلك بالجبر وإلّا لبطل الحكمة في الامتحان بل أمر بين الأمرين، بل يكون الناس والبشر وعموم الأمّة والشعب بمعزل عن المشاركة في الحكم كما سيأتي بيان أنحاء المشاركات.

وعلى ضوء ذلك فنظام الدولة الإلهيّة الملتحم بمشاركة عموم الناس وقيامهم بمسؤوليّة الأدوار المرسومة لهم هو الضمانة الّتي وعد بها النبيّ ﷺ في حديث الخلفاء الاثني عشر أنّه لا يزال أمر الدين وأمر المؤمنين وأمر المسلمين وأمر الناس في خير ما بقي هؤلاء الاثني عشر.

٩ ـ وأمّا استدلاله برواية **الدعائم** فالمراد من ولاية أهل العدل الّذين أمر الله بولايتهم ليس إلّا الأئمّة المعصومين عليهم السلام بحسب قواعد منهاج أهل البيت عليهم السلام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٢].

ومن ثمّ حصر إقامة العدل في الأرض بهم في قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِن أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[٣] حيث جعلت الآية الولاية على الفيء

---

(١) المائدة ٥: ٥٥.

(٢) النساء ٤: ٥٩.

(٣) الحشر ٥٩: ٧.

ـ وهو الأموال العامّة ـ لذوي قربى النبيّ ﷺ من أهل بيته المطهرة عليهم السلام وأنّه لم ولن ولا ينتهي احتكار المال والثروات في أيدي الطبقات الغنيّة وحبسها وحصرها بيدهم في الأرض إلّا إذا سلّم زمام أمور الأرض بيد ذوي القربى.

١٠ ـ وأمّا رواية سفيان بن خالد فهي بصدد النهي عن الائتمام بغير المعصوم إذ الحجّة الّذي يصدّق في كلّ ما قال بنحو الإطلاق لا ينطبق إلّا على المعصوم، فغيره مهما بلغ في العدالة والوثاقة فلا يصحّ تصديقه في كلّ ما يقول، بل التصديق في الفقيه الجامع للشرائط محدود بعدم مخالفة الضروريات والثوابت وأن لا يكون اتّباعه معصية بيّنة لله ولرسوله.

ثمّ لو سلّمنا بإرادة معنى العام الّذي يشمل حجّية الفقيه الجامع للشرائط فإنّ حجّيته إنّما هي بأدلّة نيابته عن المعصوم عليه السلام عند اختيار الناس له بإحراز الشرائط الّتي أخذها الإمام فيه وليس في هذه الرواية تعرّض إلى كون حجّية الفقيه ناشئة من انتخاب الأمّة له وأنّ الأمّة هي صاحبة الصلاحية بالأصل.

١١ ـ وأمّا المذكور تحت رقم ٢١: «مسألة ٤: تحقق أنّ الحكم ...».

فقد اتّضح من الأدلّة القطعيّة واليقينيّة أنّ رئيس المسلمين وأميرهم وإمامهم الأوّل هو المعصوم الحيّ الحاضر الّذي يدير الله به أمور عباده وإن خفي على البشر مكانه وكيفيّة تدبيره وإنّما النيابة من دونه وتحت رعايته هي نيابة الفقهاء وعدول المؤمنين ورقابة الأمّة ومشاركتها في مسارها ومصيرها، ومرتبة ما دونه عليه السلام مرّ أنّه بمثابة حاكميّة المحافظة والإمارة والولاية في الدول الاتحادية.

أعمدة قاعدة الشورى في منهاج أهل البيت عليهم السلام

● أنّ مفاد الآيتين ليس هو رأي الأكثرية وتحكيمها بل هو التحرّي وإجلاء الحقيقة وإن كان هو رأي الأقلّية إذ المدار في اعتماد الشور والتشاور والاستشارة

هو تحرّي الحقيقة وزواياها المختلفة معزّزاً ذلك بالدلائل والشواهد وإن خالف ذلك هوى الأكثرية.

● عدم اعتبار رأي الأكثرية.

ويدل على ذلك وجوه:

الوجه الأوّل: قد ذمّ القرآن الأكثرية في مواطن عديدة بسبب أنّ الرأي العامّ في الأكثرية في الأكثر بل الأغلب يكون متأثراً من تفشي الجهالة والأهواء والميول الغرائزية والانخداع بأضاليل أهل الشر وغيرها من أسباب الغواية والانحراف كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[(١)].

﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٢)].

﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾[(٣)].

﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[(٤)].

﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[(٥)].

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[(٦)].

﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾[(٧)].

---

(١) البقرة ٢: ١٠٠.

(٢) الأنعام ٦: ٣٧. الأعراف ٧: ١٣١. الأنفال ٨: ٣٤. يونس ١٠: ٥٥. القصص ٢٨: ١٣، ٥٧. الزمر ٣٩: ٤٩. الدخان ٤٤: ٣٩. الطور ٥٢: ٤٧.

(٣) الأنعام ٦: ١١١.

(٤) الأعراف ٧: ١٧.

(٥) الأعراف ٧: ١٠٢.

(٦) يونس ١٠: ٣٦.

(٧) يونس ١٠: ٦٠. النمل ٢٧: ٧٣.

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلَّا وَهُم مُشْرِكُونَ﴾(١).

﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُعْرِضُونَ﴾(٢).

﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾(٣).

﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُؤْمِنِينَ﴾(٤).

﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾(٥).

﴿كَانَ أَكْثَرُهُم مُشْرِكِينَ﴾(٦).

﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُؤْمِنُونَ﴾(٧).

﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾(٨).

الوجه الثاني: وهي رواية هشام بن الحكم: قال موسى بن جعفر عليه السلام: «يا هشام، ثمّ ذمّ الله الكثرة فقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾(٩).

---

(١) يوسف ١٢: ١٠٦.

(٢) الأنبياء ٢١: ٢٤.

(٣) الفرقان ٢٥: ٤٤.

(٤) الشعراء ٢٦: ٨، ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠.

(٥) العنكبوت ٢٩: ٦٣.

(٦) الروم ٣٠: ٤٢.

(٧) سبأ ٣٤: ٤١.

(٨) فصّلت ٤١: ٤.

(٩) الأنعام ٦: ١١٦.

وقال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١].

وقال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَن نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٢]»[٣].

الوجه الثالث: اعتبار رأي النخبة الصالحة وهو الوجه الثالث لعدم اعتبار رأي الأكثرية. قال موسى بن جعفر في الرواية السابقة: «يا هشام، ثمّ مدح القلّة فقال: ﴿ وَقَلِيلٌ مِن عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[٤].

وقال: ﴿ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾[٥].

وقال: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِن آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ﴾[٦].

وقال: ﴿ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[٧].

وقال: ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٨].

---

(١) لقمان ٣١: ٢٥.

(٢) العنكبوت ٢٩: ٦٣.

(٣) الكافي: ١: ١٥، الحديث ١٢.

(٤) سبأ ٣٤: ١٣.

(٥) ص ٣٨: ٢٤.

(٦) المؤمن ٤٠: ٢٨.

(٧) هود ١١: ٤٠.

(٨) الأنعام ٦: ٣٧. الأعراف ٧: ١٣١. الأنفال ٨: ٣٤. يونس ١٠: ٥٥. القصص ٢٨: ١٣، ٥٧. الزمر ٣٩: ٤٩. الدخان ٤٤: ٣٩. الطور ٥٢: ٤٧.

وقال: ﴿ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[١].

وقال: وأكثرهم لا يشعرون[٢].

يا هشام، ثم ذكر أُولي الألباب بأحسن الذكر وحلّاهم بأحسن الحلية فقال: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴾[٣].

وقال: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِن عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴾[٤]».

ثمّ ذكر عليه السلام آيات عديدة في مدح أولي الألباب ومدح العقل والعقلاء والفهم والحكمة ومخالفة الهوى.

ومن ذلك نستخلص قاعدة وهي أنّ رأي الأكثرية من عموم الناس في غالب الأحوال يكون متأثّراً بعوامل وأسباب كثيرة تحيدها عن الصواب، بل حصافة الرأي إنّما يستخلص من النخبة الصالحة ذات الفضائل الكريمة من العقل والتقوى والحكمة والعلم والورع وغيرها من الفضائل الّتي تسدّدهم إلى الرأي الصائب لا مطلق النخب ومطلق أهل الحل والعقد من ذوي الثراء والنفوذ والوجاهة والشهرة والصيت.

الوجه الرابع: وإلى ذلك يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: «**فَلَمْ يَكُنْ لِلشّاهِدِ أَنْ يَخْتارَ، وَلَا لِلغائِبِ أَنْ يَرُدَّ، وَإِنَّما الشُّورَىٰ لِلْمُهاجِرِينَ وَالْأَنْصارِ، فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَىٰ**

---

(١) المائدة ٥: ١٠٣.

(٢) ولعلّه مصحّف ﴿ لَا يَشْكُرُونَ ﴾.

(٣) البقرة ٢: ٢٦٩.

(٤) آل عمران ٣: ٧.

رَجُلٍ وَسَمَّوْهُ إِمَاماً كَانَ ذٰلِكَ لِلّٰهِ رِضىً ، فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بِطَعْنٍ أَوْ بِـدْعَةٍ رَدُّوهُ إِلَىٰ ما خَرَجَ مِنْهُ ، فَإِنْ أَبَىٰ قَـاتَلُوهُ عَـلَىٰ اتِّبَاعِهِ غَـيْرَ سَـبِيلِ الْـمُؤْمِنِينَ ، وَوَلّاهُ اللهُ مَا تَوَلَّىٰ »[١].

فإنّه عليه السلام وإن لم يعط صلاحية اختيار وانتخاب الإمام إلى النخبة الصالحة أيضاً كما مرّ إلّا أنّه حدّد النخبة الّتي لهـا صـلاحية الشـور لمـداولة الرأي واسـتنتاج واستخبار الرأي السديد بالنخبة الصالحة ذات السوابق.

وقال أيضاً: « لَئِنْ كانَتِ الْإِمامَةُ لَا تَنْعَقِدُ حَتَّىٰ يَحْضُرَها عامَّةُ النّاسِ ، فَما إِلَىٰ ذٰلِكَ سَبِيلٌ ، وَلٰكِنْ أَهْلُها يَحْكُمُونَ عَلَىٰ مَنْ غـابَ عَـنْها ، ثُـمَّ لَـيْسَ لِـلشّاهِدِ أَنْ يَـرْجِعَ ، وَلَا لِلغائِبِ أَنْ يَخْتارَ »[٢].

وكذا قوله عليه السلام في كتاب له لمعاوية: « وَأَمَّا ما زَعِمْتَ إِنَّ أَهْلَ الشّامِ هُمْ حُكّامُ أَهْلِ الْحِجازِ ، فَهاتِ رَجُلين مِنْ قُرَيْش الشّام يَقْبَلان فِي الشُّورىٰ ، أَوْ تَحُلُّ لَهُما الْخِلَافَةُ ، فَإِنْ زَعِمْتَ ذلِكَ كَذَّبَكَ الْمُهاجِرُونَ وَالْأَنْصارُ »[٣].

وقال عليه السلام أيضاً مخاطباً معاوية: « واعلم أنّك من الطلقاء الّذين لا تحلّ لهم الخلافة ولا تعقد معهم الإمامة ولا يدخلون في الشورى »[٤].

وقال عليه السلام أيضاً مخاطباً معاوية: « واعلم أنّك من الطلقاء الذين لا تحلّ لهم الخلافة ولا يعرض فيهم الشورى »[٥].

---

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٦.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٧٢.

(٣) بحار الأنوار: ٣٣: ٧٨.

(٤) الغدير: ١٠: ٣١٧.

(٥) بحار الأنوار: ٣٣: ٧٨.

الوجه الخامس: وقد ذكر في الروايات عن أهل البيت عليهم السلام شرائط كثيرة لمن يستشار ليكون من أهل المشورة والشورى أخذ في تلك الشرائط والمواصفات الصلاح والعلم والحكمة والتقوى كما في عهده لمالك الأشتر:

«وَلَا تُدْخِلَنَّ في مَشُورَتِكَ بَخِيلاً يَعْدِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ، وَيَعِدُكَ الْفَقْرَ، وَلَا جَبَاناً يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ، وَلَا حَرِيصاً يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَهَ بِالْجَوْرِ».

وقد عقد صاحب الوسائل بعض الأبواب[1] للروايات الواردة في مواصفات المستشار من كونه تقيّاً عاقلاً ورعاً ناصحاً.

ففي رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ المشورة لا تكون إلّا بحدودها فمن عرفها بحدودها وإلّا كانت مضرّتها على المستشير أكثر من منفعتها فأولها أن يكون الّذي تشاور عاقلاً، وثانياً أن يكون حراً متديناً، والثالثة أن يكون صديقاً مؤاخياً، والرابعة أن تطلعه على سرّك فيكون علمه به كعلمك بنفسك ثم يسرّ ذلك ويكتمه فإنّه إذا كان عاقلاً انتفعت بمشورتك وإذا كان حرّاً متديناً أجهد نفسه في النصيحة لك وإذا كان صديقاً مؤاخياً كتم سرك إذا اطلعت عليه».

الوجه السادس: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[2].

فالآية تشير إلى سبيل المؤمنين وهم القلّة في المسلمين وفي الآية إشارة إلى أنّه لابدّ من مركز وقطب رحى للنخبة الصالحة وهو المعصوم ومنهاجه ومساره.

● أنّ الشورى في ما كانت لها من صلاحيّات في جملة من الأمور العامّة الخطيرة لابدّ أن تكون على وفق رأي النخبة الأكثر صلاحاً والأكثر علماً والأسبق

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢١ و ٢٢ من أبواب العِشرة من كتاب الحجّ.

(٢) النساء ٤: ١١٥.

سابقة في التدين والهجرة إلى الدين والأكثر سابقة في نصرة الدين كما يشير إليه قوله عليه السلام: «**إنّ بيعتي شملت الخاصّ والعامّ وإنّما الشورى للمؤمنين من المهاجرين الأوّلين السابقين بالإحسان من البدريين وإنّما أنت طليق ابن طليق، لعين ابن لعين، ووثن ابن وثن، ليست لك هجرة ولا سابقة ولا منقبة ولا فضيلة وكان أبوك من الأحزاب الذين حاربوا الله ورسوله**»[1] فهذا الحصر للشورى في السابقين الأوّلين وغيرها من الصفات العليا ليس لماهية الشورى في كلّ الموارد في الأمور العاديّة أو الفرديّة أو الأسريّة أو النزاعات والأقضية في الخصومات والحقوق الفرديّة، بل المراد من هذا الحصر الإضافي إنّما هو فيما كانت الشورى في الأمور الخطيرة العامّة فيما كان للآراء مدخليّة فيه كأمارة وطريق للإحراز والتحرّي لواقع الأمور في البيئات الموضوعية المختلفة.

حقّ لرقابة الأمّة والشورى

لا يخفى أنّه رغم كون الشورى وحقّ الانتخاب ومركز الدراسات الاستشارية والتحقيقات هي بيد النخبة الأصلح إلّا أنّ حقّ الأمّة وعموم الناس من جهة بل ومسؤوليّة الرقابة أمر لا يغفل فإنّ الرقابة على النخبة وصلاحها واستقامتها وعدم خيانتها هي من المسؤوليات الملقاة على عاتق الأمّة وعموم الناس ومن استحقاقهم فلا يتوهّم أنّ ذلك يؤدي إلى استبداد الخاصّة على عامّة الناس بل تظلّ هناك موازنة بين الطرفين.

الجدليّة بين رأي الأكثرية وحقّ الأكثرية

وهذه القاعدة تختلف عن قاعدة الشورى والانتخاب، فإنّ القاعدة السابقة قاعدة إحرازيّة وطريقيّة واستطراقيّة وآلة للفحص أي في مقام الإثبات والتحرّي

---

(١) بحار الأنوار: ٣٢: ٥٧١.

للوصول إلى الواقع الثابت على ما هو عليه في الواقع سواء كان كفعل وعمل من قبيل التدبير العامّ أو كان استقصاء ظاهرة موضوعيّة معيّنة أو غير ذلك من الأمور، بخلاف هذه القاعدة فإنّها ليست في مجال اختلاف الأنظار والآراء بل هي في مجال تزاحم الحقوق والمنافع وتدافع المنافع فيما بين بعضها البعض بحسب الواقع والثبوت نظير ما لو كان هناك للدولة وظيفة خدميّة وبرنامج تدبير وزاري فهل تراعى فيه مصلحة ومنفعة عامّة الناس أو تراعى فيه مصلحة الأقل والقليل منهم؟ فإنّه يتعيّن حينئذٍ مراعاة المنفعة العامّة على الخاصّة.

كما يشير إلى ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر:

«وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُها في الْحَقِّ، وَأَعَمُّها في الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُها لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَىٰ الْخاصَّةِ، وَإِنَّ سُخْطَ الْخاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَىٰ الْعامَّةِ... وَإِنَّما عِمادُ الدِّينِ، وَجِماعُ الْمُسْلِمِينَ، وَالْعُدَّةُ لِلْأَعْداءِ، الْعامَّةُ مِنَ الْأُمَّةِ؛ فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ، وَمَيْلُكَ مَعَهُمْ».

١٢ ـ أمّا قوله المذكور تحت رقم ٢٢: «أمّا إذا حدث في الانتخاب ...» فقد نقّحنا القول في معنى الشورى ومعناها الصحيح وأنّ المدار فيها على الحقيقة لا على الأكثرية وعلى الزبدة والنخبة الصالحة لا على عموم العامّة.

١٣ ـ أمّا استدلاله برواية إسحاق بن عمّار ففيه: تعميم وصي النبيّ إلى كلّ مأذون إن كان بمعنى انشعاب الصلاحية من وصي النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهو صحيح لا أنّ عنوان وصي النبيّ ينطبق على كلّ مأذون لا سيما وأنّ القضاة مأذونون من الإمام الّذي هو وصي النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لا من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة.

١٤ ـ أمّا الشرطان اللذان ذكرهما للحاكم الإسلامي فقد مرّ مراراً أنّ في مدرسة النصّ لا دخل لانتخاب الأمّة في شرعيّة الإمام المنصوص عليه المنصوب من

قبل الله تعالى كما هو الحال في حاكميّة رسول الله ﷺ بل غاية الأمر أنّ البيعة والانتخاب من الأمّة ورضى الأكثرية والرأي العامّ إنّما هو دخيل في تحصيل القدرة على فعليّة إقامة الحكم وتنجّز عزيمة المسؤوليّة على الرسول والإمام المعصوم في القيام بأعباء الحكومة.

نعم، قد أخذ هذا الشرط الثاني في إذن الإمام للفقيه الجامع للشرائط في مباشرة صلاحياته.

وأمّا الآيتان فقد تقدّم تنقيح مفادهما مفصّلاً.

■ **ويلاحظ على كلام العلّامة الطباطبائي:**

الأُولى: استفاد أن أمر الحكومة والحكم وأنشطته هي إلى المسلمين والناس بأجمعهم، وذلك لتوجّه الخطاب في إقامة الأمر بالجهاد والحدود والقصاص وغيرها من الواجبات النظامية إلى الناس، وأنّ النبيّ ومَن دونه في ذلك سواء، غاية الأمر قد خُصّ رسول الله ﷺ في حياته بالدعوى والهداية والإمامة والتربية ما دام حيّاً ومِن بعده الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام إلّا أنّه بعد النبيّ وبعد غيبة الإمام كما في الزمان الحاضر فهذه الشؤون العامّة إلى المسلمين ...

وهذه الاستفادة والاستظهار في غير محلّها، وذلك لما مرّ من أنّ الواجب النظامي بطبيعته لا يقوم به الحاكم وحده، بل يقوم به كلّ من الحاكم وأعوانه وجهاز الحكم والمحكومين من الرعية، كلّ حسب موقعه وذلك لأنّ طبيعة هذا الفعل الجماعي الاجتماعي يتضمّن طبائع متعدّدة، فمثل الجهاد ـ مثلاً ـ يشارك الحاكم في هذا الفعل من موقع التدبير والإشراف والإدارة وإقامة النظم والتنظيم ورسم الخطط، بينما الرعية وعموم الأمّة تشارك في هذا الفعل من موقعية وطبيعة التعاون والمؤازرة والمطاوعة والمتابعة. فإنّه من الواضح الفرق بين فعل الجنود

وفعل رئيس أركان الجيش، وهناك فرق بين القيادة العليا في الجيش وفعل الضُّبّاط، بل وبين مراتب القيادة الأُخرى من العقيد ورئيس الفيلق والركن والمقدم وغيرها من المراتب، فضلاً عن القيادة السياسيّة والفرق بينها وبين القيادة العسكريّة. فالخطاب بالدفاع والجهاد وإن توجّه إلى الجميع، إلّا أنّ كلّاً من موقعه وعلى ذلك فلا يستفاد من مثل هذا الخطاب العامّ استواء الجميع في نمط المسؤوليّة ونوعيّتها والتساوي واشتراك الجميع في طبيعة المسؤوليّة، بل هذه الواجبات الاجتماعيّة نظير الأمر ببناء الهرم المتشكّل من رأس وطبقات متدرّجة إلى أن تصل إلى القاعدة، وكلّ يتسنّم ويتقلّد موقعيته في هذا البناء. ومن ثم هذه الخطابات العامّة لا تفيد إلّا المسؤوليّة العامّة لإقامة هذه الواجبات، وأما شأن القيادة والإدارة والتدبير فلها خطابها الخاص.

ومن ثمّ نشاهد الحصر في صلاحية القيادة والولاية في مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾(١) حيث حصرت الولاية بالله ثم بالرسول ثم بأهل البيت عليهم السلام وكما في قوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾(٢)، وغيرها من خطابات صلاحية الرئاسة والحاكميّة وهي لا تتنافى ولا تتدافع ولا تعتبر مخصّصة لتلك الخطابات العامّة، وهل يحتمل أن تكون هذه الآيات مخصصة لتلك الخطابات العامّة بغير فترة الرسول، وأنّه في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعهد تصدّي الأئمّة الاثني عشر أو ظهورهم أمام العيان لا تكون الأمّة مخاطبة بتلك الواجبات الاجتماعيّة؟ هذا ما لا مجال لاحتماله ولا لفرضه، بل الخطابات العامّة فعلية

---

(١) المائدة ٥: ٥٥.

(٢) النساء ٤: ٥٩.

في حق الأمّة في عهد الرسول والأئمّة عليهم السلام بنفس المفاد ووتيرة النمط في عهد الغيبة.

نعم الّذي يستفاد من هذه الخطابات العامّة هي مسؤولية الأمّة تجاه أئمة الحق ومنهاج الهدى بالمناصرة والمؤازرة والمطاوعة ومدافعة أهل البغي والظلم والعدوان والفسق والفجور، ومتابعة مَن نصّبه الله إماماً للمعروف ومجابهة أئمة المنكر فإنّ الدور الحاسم في ذلك هو للأمّة، فمسؤولية الرقابة والمشاركة في تصويب المصير هي مسؤولية للأمّة كما هي حقّ لها حتّى في حكومة الرسول وحكومة الأئمّة عليهم السلام، فإنّ رئيس الحكومة وإن كان معصوماً إلّا أنّ جهاز الحكم هم من أفراد البشر الذين لابدّ من إقامة الرقابة عليهم كما لابدّ للأمّة من مناصحة الحاكم الشرعي بإيصال أحوال البلاد وأخبار الأُمور إليه ورفع وضخّ المشورة إلى الولاة. فحصر الولاية بمن نصبهم الله لا يعني ترك الأمّة الأمور العامّة على غاربها وعدم تحمل المسؤوليّة، كما أنّ تحمل المسؤوليّة في الأُمور العامّة الاجتماعيّة وكون الدين ذا صبغة اجتماعيّة كمسؤولية ملقاة على عاتق الناس لا يعني أنّ صلاحية القيادة بيدهم.

ثانياً: إنه افترض كون غيبة الإمام بمعنى التعليق في الإمامة والمزايلة عن التصدّي للأمور وأنّه لا مُزاولة للإمام المهديّ عجّل الله فرجه في غيبة خفائه وتستّره للحكومة وهذه غفلة خطيرة من جانبين:

□ ما مرّ من أنّه عجّل الله فرجه قائم بمهامّه ومسؤوليات الإمامة ومتصدٍّ لتدبير النظام البشري فضلاً عن نظام المسلمين ونظام المؤمنين، ولولا إدارته وتدبيره ونفوذ تصرفاته في الاجتماع البشري لأطبق الفساد في الأرض وغَلَبَ سفك الدماء فتَسيخُ الأرض بمَن عليها، فهو عجّل الله فرجه لا يزايل موقعه في تدبير الأُمور عند قمّة الهرم في النظام البشري، وقد مرّت دلالة الآيات وروايات الفريقين على ذلك.

□ إنّه بَنى على أنّ شكل الحكومة منحصر في الهيكل الرسمي المعلَن في البيئة الاجتماعيّة، مع أنّه قد عاد من المسلّمات في العلوم السياسيّة أنّ أشكال الحكومة متنوّعة في الأدوار ومتكثرة في الأساليب ومختلفة في الهيئات بعد كون القاسم المشترك بينها هو نفوذ القدرة في النظام الاجتماعي السياسي.

وعلى ضوء ذلك فلا ينحصر تصدّيه عجّل الله فرجه في أسلوب معيّن وهو الرسمي المعلَن، بل هناك أساليب متعدّدة وأطوار وأشكال مختلفة، غاية الأمر تبقى الموقعية الرسمية في العلن شاغرة في الظاهر وهي شعبة من نظام القدرة العامّ ولابدّ فيه من اتّباع الصيغة المرسومة من قِبله عجّل الله فرجه ومن قِبل آبائه عليهم السلام .

ويلاحظ على كلام الشيخ شمس الدين

أوّلاً: إنّ مبدأ الشورى الّذي هو من المبادىء الهامّة في النظام السياسي للمسلمين كيف افترض عدم تفعيله في عهد الرسول صلى الله عليه وآله مع أهميته، وكيف افترض عدم تفعيله في حقبة ظهور الأئمّة عليهم السلام في العيان أمام الملأ مع كونه بتلك المثابة من الأهمية. وهذا ممّا يؤشّر على أنّ معنى الشورى قد قرّره بالمعنى المتداول عند أهل سنة الجماعة والخلافة من حاكميّة الأكثرية، مع أنّ معناه في أصل اللغة والاستعمال القرآني والروائي هو الانفتاح على العقول والخبرات والتجارب والآراء الأُخرى ومداولة الأمر فيما بينها لتنضيج الرأي الصائب وللوقوف على الحقيقة بأوسع ما يمكن دائرةً، فهي منهاج علمي في تدبير الأُمور وليست هي عملية موازنة بين الإرادات، بل هي موازنة في الرؤى والمعلومات.

ثانياً: إنّ قاعدة الشورى في أمور المسلمين لا تعني صلاحيّة الأمّة من نفسها بالأصالة في تعيين الحاكم، وأنّ ذلك حق ذاتي لها في قبال حق الله، بل إنّما تعني مسؤولية الأمّة في المشاركة في الحكم مِن بعد مشاركة الرعية في الحفاظ على

مصيرها وفق نظام العدل الإلهي ، فإنّ على الأمّة مسؤولية رقابة جهاز ونظام الحكم ، والمساهمة بنحو الحصّة الأوفر والدور الأخطر في إقامة النظام العادل ، فالشور والشورى صيغة بالغة الأهمية في كيفية ممارسة الأمّة دورها ومسؤوليتها ولابدّ أن تكون هذه الصيغة منتشرة في هيكل النظام وأدواته وآلياته ، نظير الصيغة المعاصرة من آليات مؤسسات المجتمع المدني وإن كان أسلوب المشاركة والإسهام لا يقتصر على هذا النحو . وقد مرّ في الجزء الأوّل بيان النوافذ المتعدّدة في عصر الغيبة لمشاركة الأمّة في نظام ا لحكم والّتي هي أدوار متنوعة يمكن أن يمارس كلّ دور بآليات كثيرة .

ويلاحظ على كلام الشيخ السبحاني

أوّلاً : إنّ تلك الأدلّة غاية دلالتها ما مرّ من بيان مسؤولية الأمّة تجاه الحفاظ على مصيرها في إقامة النظام العادل ومشاركتها وإسهامها في ذلك ، من دون أن يلازم ذلك انبثاق الصلاحيات من الأمّة . ولذلك اعترف هو أنّ هذا الانتخاب الّذي جعله خياراً للأمّة قد اشترط فيه الضوابط والمعايير الإسلامية ، وهذا الاشتراط إنّما هو من الشرع المبين ومقتضاه انبثاق الصلاحية منه لا من الأمّة ؛ بل قد ذكرنا أنّ في القانون الوضعي والأنظمة الوضعية البشريّة حيث تشترط في الانتخاب والمنتخَب والمنتخِب شرائط خاصة مصدرها حكم العقل سواء الفطري أم التجريبي ، أن مقتضى هذا الاشتراط هو أنّ هذه الصلاحية منبثقة من حكم العقل لا من الأمّة ومن ثم طغى عندهم ما يعرف بالمذهب العقلي بما يشمل التجريبي على المذهب الفردي .

ثانياً : استدلاله بآيات الاستخلاف على أنّ خيار الحاكميّة هو بيَد البشريّة جمعاء ، ففيه :

إنّ آيات الاستخلاف على نمطين:

النمط الأوّل: آيات الاستخلاف بالخلافة الاصطفائية نظير قوله تعالى: ... ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[(٢)] ونحوهما ممّا هو مرتبط بجعل منصب الإمامة وقيادة البشريّة بجعل خاص من الله تعالى، بل هذا دالّ على أنّ الخيار هو بيد الله لا بيد عموم البشريّة ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾[(٣)] حيث بيّنت أنّ هذه الخلافة من شرائطها العلمُ اللدنّي الإسماعي الجامع.

وهناك **نمط ثان** من الاستخلاف تعرّضت له الآيات الكريمة وهو استخلاف عموم البشر لعمارة الأرض كقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[(٤)]، وكقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾[(٥)] وهذه تدلّ على المسؤوليّة العامّة لعموم البشر في عمارة الأرض وإقامة النظام الاجتماعي، لكن لا من موقعية التدبير، بل من موقعية مطاوعة القاعدة وإسهامها مع القيادة في المسؤوليّة.

ثالثاً: وأما الدليل العقلي الّذي استدلّ به لضرورة حفظ النظام الاجتماعي وأنّه لا يتحقق من دون إقامة الدولة، وأنّه دليل على أنّ للشعوب أن تقوم بتشكيل السلطة فهي أيضاً مصدر الشرعيّة، ففيه:

---

(١) البقرة ٢: ٣٠.

(٢) ص ٣٨: ٢٦.

(٣) القصص ٢٨: ٦٨.

(٤) هود ١١: ٦١.

(٥) فاطر ٣٥: ٣٩.

أنّه خلط بين مسؤولية الشعوب في إقامة هذا الواجب الاجتماعي الأساسي من موقع القاعدة والمراتب الأخرى في الهرم الاجتماعي، وبين الصلاحية المبحوث عنها في رأس ذلك الهرم في النظام الاجتماعي. إذ أنّ هناك وجوباً عقلياً آخر من أنّ صلاحية رأس الهرم هي ثابتة للإنسان الكامل كما أشار إلى ذلك جملة من الحكماء كسقراط وأفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا والحكيم الملا صدرا[١]، وكما هو الحال في القانون الوضعي في جملة بلاد العالم حيث يشترطون جملة من الشرائط والمواصفات في القيادة، وهذه الشرائط من حكم العقل ـ ولو التجريبي ـ وهو يؤول إلى حصر العقل صلاحية الحاكميّة والقيادة في الفرد الكامل، غاية الأمر على الأمّة مسؤولية استكشاف توفّر هذه المواصفات في الفرد الّذي يتقلّد الحاكميّة، أي أنّ من حق الأمّة الّذي لها وعليها أن تتحفّظ وتحتاط وتفحص عن توفّر هذه المواصفات والشرائط في الفرد الحاكم.

وهذا ما تتبناه مدرسة أهل البيت وأئمة أهل البيت، ليس في الإمام فقط، بل في الأنبياء كذلك أيضاً، ومن ثم كانت ضرورة المعجزة حق للبشر كما هي حجّة على البشر، وهذا ممّا يدلّل على أنّ سعة الرقابة كمسؤولية على البشريّة لتتحفّظ على مصيرها؛ من الأمور الواجبة للبشرية لها وعليها. وهذا يكشف عن سعة إسهام مشاركة الأمّة في مسؤولية تقرير المصير من دون أن يعني أنّ الصلاحية منبثقة من الأمّة، وإنّما للأمّة حق الإثبات والمعرفة لتكوين وتوفير القدرة للفرد ذي الصلاحية سلفاً المنبثقة صلاحيته من الشريعة السماوية والشريعة العقلية.

وهذا الخلط بين الحقوق والمسؤوليات ومصادر الصلاحيّات هو الّذي

---

(١) لاحظ كتابنا «العقل العملي».

يوطّىء الطريق أمام الكثير من الغفلات الخطيرة.

رابعاً: استدلاله بسيرة المسلمين بعد النبيّ، أي بسيرة الصحابة حيث أحسّوا بضرورة إقامة الدولة وتشكيل الجهاز الحكومي يحفظ النظام، فانتخبوا رئيساً بينهم لزعامة الأمّة، لكنهم تناسوا وجود إمام منصوص عليه وهو علي بن أبي طالب، إلّا أنّ فعلهم هو الطريق الطبيعي لولا النصّ، ففيه:

الأوّل: إنّه لم يكن تعيين الأوّل ولا الثاني عن طريق الانتخاب، بل كان أشبه بالانقلاب العسكري حيث استخدمت فيه ورقة الضغط في الأحزاب، وهي التحالفات القَبلية الّتي أشعلت حرب الأحزاب قبل سنين قليلة، فلم تكن تلك التحالفات ولا النظام القَبلي ليزول بين ليلة وضحاها، بل بقيت تترصّد ضعف القاعدة الإسلامية وتصدّع القبضة الضاربة للإسلام وهم الأنصار مع بعض قليل جداً من المهاجرين. وقد نجح الفريق القرشي في إيجاد الصدع في الأنصار ممّا جرّأ الأحزاب. وقد أشارت الصديقة عليها السلام إلى تحليل الأوضاع السياسيّة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بهذا الرسم كما جاء في خطبتها الشريفة مخاطبة الأنصار:

«أَيها بَنِي قَيْلَةَ، أأُهْضَمُ تُراثَ أَبِي وَأَنْتُمْ بِمَرْأىٰ مِنِّي وَمَسْمَعٍ،... تُوَافِيكُمُ الدَّعْوَةُ فَلَا تُجِيبُونَ، وَتَأْتِيكُمُ الصَّرْخَةُ فَلَا تُغِيثُونَ، وَأَنْتُمْ مَوْصُوفُونَ بِالْكِفَاحِ، مَعْرُوفُونَ بِالْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ، وَالنُّجْبَةُ الَّتِي انْتُجِبَتْ، وَالْخِيَرَةُ الَّتِي اخْتِيرَتْ. قَاتَلْتُمُ الْعَرَبَ، وَتَحَمَّلْتُمُ الْكَدَّ وَالتَّعَبَ، وَنَاطَحْتُمُ الْأُمَمَ، وَكَافَحْتُمُ الْبُهَمَ، فَلَا نَبْرَحُ أَوْ تَبْرَحُونَ، نَأْمُرُكُمْ فَتَأْتَمِرُونَ، حَتّىٰ إِذَا دَارَتْ بِنَا رَحَى الْإِسْلَامِ، وَدَرَّ حَلَبُ الْأَيَّامِ،... وَاسْتَوْسَقَ نِظَامُ الدِّينِ، فَأَنّىٰ جِرْتُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ، وَأَسْرَرْتُمْ بَعْدَ الْإِعْلَانِ، وَنَكَصْتُمْ بَعْدَ الْإِقْدَامِ»[(١)].

---

(١) بحار الأنوار: ٢٩: ٢٢٨ و ٢٢٩.

كما قالت سلام الله عليها: «**فَلَمّا اخْتارَ اللهُ لِنَبيِّهِ ﷺ دارَ أَنْبيائِهِ وَمأْوىٰ أَصْفِيائِهِ، ظَهَرَ فِيكُمْ حَسَيكَةُ النِّفاقِ، وَسَمَلَ جِلْبابُ الدِّينِ، وَنَطَقَ كاظِمُ الْغاوِينَ، وَنَبَغَ خامِلُ الْأَقَلِّينَ، وَهَدَرَ فَنِيقُ الْمُبْطِلِينَ**»(١).

كيف وقد رفض نخبة الأنصار بيعة الأوّل حتّى اغتيل سعد بن عبادة فيما بعد، وغُيّب بنو هاشم وكذا كثيرون من نجباء المهاجرين، فأيّ انتخاب هذا الّذي يكون تحت سطوة السيف؟ وقد كان أصحاب السقيفة يخبطون به كلّ من يمتنع عن البيعة، كما هجموا على بيت فاطمة ؛ وأحرقوا بابها وجرى ما جرى من عظائم وفضائع شنيعة.

وقال أمير المؤمنين ؛ كما في نهج البلاغة:

فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَىٰ مَلَكْتَ أُمُورَهُمْ ... فَكَيْفَ بِهٰذَا وَالْمُشِيرُونَ غُيَّبُ

وَإِنْ كُنْتَ بِالْقُرْبَىٰ حَجَجْتَ خَصِيمَهُمْ ... فَغَيْرُكَ أَوْلَىٰ بِالنَّبِيِّ وَأَقْرَبُ

الثاني: أيّ تلازم بين فعل الصحابة ـ مع فرض تخطّيهم للطريقة الشرعيّة ـ وكون ما ارتكبوه هو الطريق الطبيعي لتأسيس الحكومة، ثمّ أيّ طبيعة هذه هي المراد؟ هل الطبيعة التكوينية، ولو كانت كذلك فكيف تكون الطريقة الشرعيّة مخالفة لها؟ ولو كانت بنحو متأخّرة عن الطريقة الشرعيّة لما وصلت النوبة أيضاً إليها، لأنّ الأرض لا تخلو من حجّة وخليفة مجعولة من قبل الله لئلّا يقع الفساد في النظام البشري وسفك الدماء.

هذا مع أنّ الطريقة الّتي مارسوا فيها تعيين الأوّل ـ كما مرّ ـ لم يراع فيها طريقة الانتخاب الطبيعي الشامل لكلّ الآراء وتساوي كلّ المرشحين في فترة الترشيح،

---

(١) بحار الأنوار: ٢٩: ٢٢٥.

بل هو تغالب وفرض تعيين بطريقة الضغط.

فهذه سيرة منطق القوّة عند المتغلّبين بعد سَطوِهم الحرام، نظير ما بين السباع في الغاب من نظام حاكم فإنه وإن كان طبيعياً إلّا أنّه طبيعي في قوانين الاستسباع.

نعم الأمر المسلّم من سيرة المسلمين في ذلك هو حسّ شعور المسؤوليّة تجاه مصير الأمّة عبر مراقبة مَن هو الحاكم المتقلّد لزمام الأُمور والآخذ برقاب الناس، وأنّه لا يصح أن يكون موقف الأمّة موقفاً متفرّجاً متخاذلاً عن الحق وعن الصواب في إقامة نظام الحكم. وهذا يغاير دعوى كون مبدأ الصلاحية هي الأمّة.

وممّا يلاحظ على تنبيه الأمّة للميرزا النائيني

فإنّه رغم جملة من النقاط المثبتة في كلامه، ومن أهمّ تلك النقاط الإيجابيّة إبطاله للاستبداد والفرديّة في الحكم ونفيه لإطلاق عنان الفرديّة في مقدّرات الأمّة، وأنّ صفة الكبرياء والجبروت هي من الصفات الإلهيّة، وأنّه من الشرك إعطاء هذه الصفة والصلاحية للفرد البشري العادي غير المعصوم، أي: أنّ التفرّد وإطلاق عنان صلاحيات إرادة الحاكم غير المعصوم يوجب اتّصاف ذلك الفرد الإنساني غير المعصوم بالجبروت والتكبّر، بخلاف الحال في المعصوم، فإنّ إرادته حيث كانت منبعثة من التسليم لمشيّة الله وإرادته لا من النزعات الذاتية أو النفسانية كان الحال في المعصوم عين العبودية لله والتوحيد وإظهار ولاية الله بخلاف الحال في غير المعصوم.

فمع ذلك هناك جملة من الملاحظات على ما رسمه من تنظير في معنى الشورى، وفي طريقة تفادي الاستبداد والفردية، وفي حقيقة دور الشورى وعلاقتها بالتشريع، وفي حقيقة الحكم الأوّلي والثانوي. كما ننبّه على جملة من التدافع بين مسلك نظام الإماميّة في الولاية ـ والّذي لم يرفع اليد عنه في جملة

من الموارد ـ مع ما بنى عليه من معنى الشورى والإطار الّذي رسمه لذلك في كيفية التفادي عن الاستبداد والحكم الفردي ونوضح هذه النقاط والمحاور تباعاً:

المحور الأوّل: وهو معنى الشورى، فإنّه ﷺ قد رسم لذات معنى الشورى والتشاور معنى سلطة الأكثرية وحاكميّة الغالبيّة وتحكيم إرادة الأكثرية وحكمهم في مجريات الأمور، مع أنّ معنى الشورى والتشاور كما سيأتي في المباحث اللاحقة وكما تبنّته مدرسة الإماميّة ليس ذلك، بل هذا المعنى تبنّته مدرسة أهل سنّة الخلافة والسلطان وهو معنى بعيد تماماً عن المعنى اللغوي في مادّة «الشور» وقلب ومسخ عن أصل معناه.

المحور الثاني: إنّه لا ينحصر الطريق في تفادي الحكم الفردي والاستبداد بالقول بولاية الأكثرية وسلطتهم وحاكميّة الغالبية، وإن كان يلزم مراعاة حقوق الأكثرية في مقام التزاحم الحقوقي في قبال حقوق الأقلّية لو قدّر التدافع والتزاحم، إلّا أنّ ذلك في ما كان من حقوقهم، أمّا أنّ كلّ الولايات منبعها إرادة الأكثرية فهذا أمر آخر. وعلى أيّ تقدير فالتفادي والوقاية عن الفردية والاستبداد يتدارك بطرق عديدة سيأتي في الأبواب اللاحقة الحديث عنها:

منها: القاعدة الأساسيّة في نظام الحكم الإسلامي والإيماني وهي أصل رقابة الناس على نظام الحكم وتحمّل الأمّة المسؤوليّة، ولو من بعد تفاعل الرعيّة ومشاركتها للنظام الحاكم لإقامة كلّ معروف وإزالة كلّ منكر كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** ﴾[1] وهذا باب واسع يتّخذ آليات وأشكال مختلفة متناسبة مع كلّ عصر بهدف إقامة هذا الواجب الوظيفي الّذي يؤمّن إبعاد خطر الاستبداد وتسلّط

---

(١) التوبة ٩: ٧١.

الظالمين على سلطة الحكم، كما يشير إليه الحديث الشريف «**لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم**»[١] فيشير الحديث إلى أنّ من أهمّ الطرق للوقاية ولتفادي الجور في الحكم هو مراقبة الأمّة للوضع الاجتماعي والسياسي والأوضاع العامّة ومساهمتها في تصحيح الأوضاع وإزالة الفساد أو ممانعة الفساد.

والبحث في آليات عصرية متجددة التنوع والتطور والتأثير نفاذاً وشفافية لقيام الأمّة بهذا الدور يطول الحديث عنه وسيأتي في أحد الفصول اللاحقة.

ومنها: تفعيل المشورة بالمعنى المرسوم لغة وفي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهو إرساء أصل المداولة الفكريّة والعلمية وتلاقح الآراء والخبرات وتفعيل انفتاح التواصل إلى حالة العقل الجمعي والعلم الجمعي «**فإنّ أعقل الناس مَن جمع عقول الناس إلى عقله**» وهو شعار حضارة العصر تحت شعار حضارة المعلومات وسرعة الاتصالات والارتباطات، فإنّ تفعيل هذا المنهج والنظام في كلّ أصعدة نظام الحكم وأجنحته على مختلف المستويات والمواقف والشعب كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[٣] فإنّ تفعيل مثل هذا الأصل القويم في نظام الحكم والحياة السياسيّة والاجتماعيّة وفي كافّة العقول كفيل بتفادي خطر الفردية والاستبداد. كما في الحديث الشريف: «**ما حار من استخار ولا ندم من استشار**»[٤] و «**من استبدّ برأيه هلك**

---

(١) الكافي: ٥: ٥٦.

(٢) الشورى ٤٢: ٦٨.

(٣) آل عمران ٣: ١٥٩.

(٤) تحف العقول: ٣٠٧.

ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»[١].

والسرّ في تأمين نظام الشور والتشاور عن الوقوع في هذا الخطر هو أنّ التشاور يؤمّن الانفتاح العلمي والاطلاع على وجهات النظر المختلفة وتبادل الخبرات والتجارب على مستوى وسيع وبشكل مكثّف ممّا ينجم عنه انتشار الوعي العلمي والخبروي والعقل التجريبي، وهو يحول دون وقوع الخداع السياسي ومخطّطات التحايل ويدرأ عن خطوات مسير الاستبداد والفردية الناشيء عن التخلّف العلمي أو المنبعث عن العصبيّة أو الفلتان في النزوة وأهواء الانحطاط.

وعند التدبّر في هذا النظام والمعنى من الشورى يلتفت إلى أنّه هو الصيغة الأجدر الحقيقيّة لمساهمة الأمّة لمسيرها. بخلاف نظام الشورى بالمعنى المقلوب وهو سلطة وتحكيم إرادة الأكثرية، فإنّ مجرّد ذلك لا يؤمّن وجود الوعي العلمي لدى الأكثرية ولا خطر التخلّف لدى الغالبية ولا الحيلولة أمام أساليب مصادرة العقل الاجتماعي، ومحاولات صياغة الرأي العام وتجييره تجاه الأهداف الخاصّة.

ومنها: حجّية أهل الخبرة في كلّ صعيد وموضوع، فإنّ هذا يفتح الباب لمشاركة النخب على كافّة الأصعدة كلّ في حدود خبرته واطّلاعه ويتعيّن مشاركتهم في كلّ أجنحة الدولة على كافة المستويات ولو عبر مراكز الدراسات المتنوعة في كلّ مجال ومراكز الاستشارات في كلّ حقل وصعيد ومراكز المعلومات والإحصائيات كما سيأتي أنّه أسلوب في المشاركة في القرار والحكم السياسي بنهج علمي.

ومنها: التوقّي عن تمركز القوى والقدرة في شخص أو أشخاص معدودين

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٦١.

وذلك بآليات مختلفة وأشكال متنوعة قابلة للتجدّد في كلّ عصر، نظير:

● تفكيك القوى والسلطات الأربع والأكثر وكلّما كان التفكيك أكثر حصلت الضمانة من الحكم الفردي أو استبداد جماعة بمقاليد القوّة دون سائر الأمّة، غاية الأمر أنّه لابدّ من وجود حلقات رابطة بين هذه السلطات المفكّكة، دورها التنسيق والمراقبة لا الهيمنة والإملاء.

● جعل السلطة اتحادية وهو ما يعرف بالفدرالية، وهذه الفكرة قائمة على الحيلولة دون تمركز السلطة في عاصمة البلاد بل كلّ محافظة لها نسبة من الحكم وإدارة شؤونها، غاية الأمر يكون للسلطة في العاصمة الأُمور المشتركة بين المحافظات ممّا يعمّ شأن جميع الأمور المتعلّقة بعامّة البلاد. ولعلّ هذا النمط من النظام هو الّذي كانت عليه الدولة في عهد رسول الله ﷺ وعهد أمير المؤمنين عليه السلام، حيث كان الوالي في كلّ محافظة هو الّذي يتولّى ويشرف على قضاء المحافظة وخراجها وبيت المال فيها وأمنها وحفظ الثغور وإقامة الجمعة.

● تعدّد الأحزاب والجماعات والنقابات والجمعيات والمؤسسات فإنّ التعدّد يخلق حالاً من المراقبة وكلّما تكثّرت حصل التفادي من التآمر على مصالح العامّة، وكان التكثّر يحول عن تواطؤ النخب على الاستئثار. وقد يستكشف إمضاء هذا الاسلوب من نظام القدرة أنّ النبيّ ﷺ لم يُزل النظام القبلي كما هو الحال في الأوس والخزرج والأنصار والمهاجرين والأعراب بل استثمر هذا التعدّد في خلق حالة مراقبة وتوازن.

وممارسة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام لهذه الأساليب كأسلوب المشورة والاستشارة، وإن لم يكن في حكم المعصوم استبداد لعصمته عن الهوى والخطأ والزلل وعن الغيّ والضلال، إنّما حكمة ذلك لتربية جسم الأمّة

وأعرافها على المسيرة الجماعيّة والعقل الجمعي والعلم الجمعي. ولا يبعد أن يكون معنى يد الله مع الجماعة أي يد الله مع النظام الجماعي الّذي ليس فيه حكم فردي واستبدادي.

المحور الثالث: دور الشورى وعلاقتها بالتشريع.

فإنّه ﷺ صوّر الشورى من قبيل الأحكام الثانويّة وأنّ موضوعها في ما لا نصّ عليه من الشرع ويرد عليه جملة من النقاط:

منها: أن فرض خلوّ موضوع معين أو واقعة معيّنة من التشريع الإلهي إنّما يتوافق مع المناهج الأُخرى لا مع منهج أهل البيت عليهم السلام الّذي تواتر النصّ عنهم من عدم خلوّ أيّ واقعة عن حكم لله فيها حتّى أرش الخدش ـ علم ذلك الحكم من علمه وجهله من جهله ـ وما اصطلح أخيراً عليه من «منطقة الفراغ» لا مجال للالتزام بدعوى الفراغ التشريعي بل غاية ما يمكن توجيهه هو إرادة انطباق العمومات والأصول الفوقية في التشريع وطبقات التشريع المتوسطة الأُخرى على تفاصيل الموارد الجزئية والمستجدّة وهذا غير خلوّ الموضوع عن الحكم وإنّما هو بالدقّة خلوّ الموضوع عن كاشف خاصّ عن حكمه المنطبق عليه ولا يقوى عليه بنحو صائب مطابق للواقع إلّا عبر العلم اللدني لدى المعصوم.

ومنها: أنّه لا يكون للشورى على وفق ما تقدّم صلاحيّة المصدر لتوليد ونبع الحكم الشرعي وبعد عدم خلوّ أيّ واقع عن الحكم الشرعي بل غاية ما يكون للشورى من الدور هي آليّة الكشف والتحرّي عن خصوصيّات بيئة الموضوع كجانب خبروي يحرز الموضوعات أو جانب خبروي في الحكم من جانب الفقهاء باعتبارهم أهل الخبرة في الشرع في استنطاق واستنتاج الأحكام من العمومات والأصول العامّة وهذا لا يعني تأصّل الشورى كحكم شرعي وإنّما

في جانب الموضوع كأمارة كاشفة وآلية التحرّي عن الموضوع الخارجي، وفي جانب المحمول كطريق ظنّي لاستنباط الحكم كما هو الشأن في فتوى الفقيه أنّ حجيتها عند الإماميّة من باب الفهم المستند إلى الأدلّة الشرعيّة لا من باب تكوين وإحداث الرأي كما هو في مدرسة الرأي. فبون شاسع بين مدرسة النصّ ومدرسة الرأي في حقيقة دور الشورى وعلاقتها بالتشريع.

ومنه يتبيّن أنّ الشورى ليست من الحكم الثانوي واقعاً، وإنّما هي من الثانوي في الإحراز والكشف والتحرّي نظير حجية الظهور للألفاظ وحجية خبر الواحد لا نظير قاعدة الضرر والخطأ والنسيان.

كما يتبيّن ممّا مرّ أنّ رأي الأكثرية ليس مشرّعاً ومكوّناً حقيقةً للحكم الشرعي بل غاية الأمر هو الكاشفية بنحو أقوى عن الموضوع أو الكاشفيّة عن الحكم. نعم، سيأتي أنّ لرأي الأكثرية دخالة في تكوين الرأي العامّ والّذي له دخل في تكوين القدرة على إقامة الأحكام والنظام الشرعي لكن ذلك لا يعني تغيير الواقع والواقعية عمّا هو عليه بحسب رأي الأكثرية. كما أنّه في موارد استحقاق الجميع لحقّ مشرّع في نفسه لو حصل التزاحم في استيفائه فإنّ استحقاق الأكثر راجح على استحقاق الأقلّ. هذا، لو لم يمكن مراعاة استحقاق الأقلّ أو إيجاد صيغة مناصفة ومنصفة بين مراعاة استحقاق الجانبين.

ويلاحظ على كلام الآخرين

١ ـ أمّا المذكور تحت رقم ٣٠: فإنّه قد أوضحنا أنّ قاعدة الشورى لا صلة لها بالأخذ برأي الأكثرية وإنّما هي للفحص والتحرّي للرأي الأصحّ والأصوب ولو كان القائل به شخصاً واحداً إن كان المعتمد هو الدلائل والشواهد، وأنّ العمدة هي نظر القلّة النخبوية الصالحة.

وأمّا سيرة الرسول ﷺ فما ادّعي من الموارد وأسباب النـزول لجـملة مـن الآيات قد بيّنا زيفها وأنّه كان ﷺ يمضي رأي القلّة الناصحة الصادقة كما هـو الحال في واقعة بدر وأحد وغيرها من الوقائع إلّا أنّ مصادر القوم حيث إنّ تلك الوقائع مؤدّاها عدم اعتبار رأي أكثرية الصحابة وهو لا ينسجم مع مبانيهم حرّفوا تلك الوقائع وقلبوا الحقيقة وأسندوا رأي القلّة الناصحة إلى رأي أكثرية الصحابة، إلّا أنّ هناك شرائط عديدة دالّة على حقيقة الحال.

وأمّا سيرة علي عليه السلام فقد باتت واضحة كالشمس أنّـها عـلى مـرّ الحـقّ اتـباعاً لفرائض الله وسنن النبيّ ﷺ وإن كلّفه عليه السلام ذلك عداوات كثيرة فلم يكـن يـعبأ بلومة لائم في الثبات على الحقّ.

والحـاصل: أنّ الرجـحان فـي الرأي لا يـستند إلى أكـثرية أصـحاب الرأي بل يستند إلى معطيات موضوعيّة وحكمة في تدبّر عواقب الأمور.

أمّا ما أصّله من سيرة خلفاء النبيّ ﷺ الأئمّة الاثني عشر من أهل البيت عليهم السلام من إقامة المشورة والاستشارة فهو وإن كان كذلك ويدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى سيرتهم العملية ـ توصياتهم الكثيرة في الروايات على العمل بالمشورة وأنّها بركة ويمن وأنّ الله يقدّر ما هو الأصلح ويجريه على لسان بعض عباده إلى غير ذلك من الألسن الواردة في المشورة؛ إلّا أنّهم عليهم السلام قد غايروا بين صوابيّة الرأي وكونه رأي الأكثرية، بل قد ذمّوا اتّباع رأي الأكثرية تبعاً لذمّ القرآن لذلك ومدحوا رأي القلّة الصالحة الناصحة ذات العلم والحكمة والتقى. وقد أوردنا توصياتهم الكثيرة في هذا المنظار.

٢ ـ أمّا المذكور تحت رقم ٣١ فقد يلاحظ عليه:

أوّلاً: ما قدّمناه من أنّه ليس هناك فراغ في التشريع وخلأ يُملأ بغير الكـتاب

والسنّة بل إنّ كلّ ما يحكم به العقل فهو مقرّر في الكتاب والسنّة وقد تواترت النصوص القرآنية والروائية في أنّ لله في كلّ واقعة حكماً حتّى أرش الخدش.

ثانياً: ما قرّره لاحقاً من أنّ المشورة في الموضوعات دائماً لا في الأحكام هو الصحيح ولكنّه يتدافع مع صدر كلامه كما مرّ، كما أنّ تقرير كون الشورى في الموضوعات هو أحد البراهين الكبيرة على ماهيّة الشورى من أنّها طريق محض لتحرّي واستكشاف الحقيقة والواقع من دون أن يكون للشورى تصرّف وتغيير، فكم فرق بين جعل ماهيّة الشورى من سنخ الولاية ومصدر سلطة فإنّ ذلك يأخذ طابع تبعيّة المراد للإرادة وتبعيّة الفعل في الشك والإطار لكيفيّة التصرّف ويكون حكم الشيء تابعاً للولاية نفسها وهذا بخلاف البناء على أنّ ماهيّة الشورى من جنس الطريق وآليّة التجرّي والفحص فإنّه لا يفترض فيها جانب تصرّف وتغيير للمورد الّذي تتعلّق به الشورى بل هو استكشاف لما هو عليه من الواقع وهذا هو حال الموضوعات فإنّها ظواهر موجودة تكويناً في الأعيان ولو بحسب البيئة الاجتماعيّة.

ومن ذلك يتّضح أنّ لفظ «أمرهم» في قوله ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ المراد به العموم في شؤونهم وأحوالهم ممّا يرتبط بالجانب الموضوعي والاجتماعي أو السياسي أو العسكري أو الاقتصادي أو غيرها، لا التشريع والتقنين ولا ولاية الحكم.

٣ ـ أمّا المذكور تحت رقم ٣٢ فقد يلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ الغاية من الشورى والشور والاستشارة ليس هو رضا الكلّ وإذنهم وقبولهم للأمر، بل هو تحرّي زوايا الواقع والحقيقة من نواحي عديدة وقد يكون هذا التحري للمواد والمعطيات مشتّت ومتوزّع في آراء مختلفة يؤخذ من كلّ

ضغث ويكون المؤتلف من الآراء صياغة أخرى غيرها. وفي الحقيقة أنّ هناك خلطاً بين قاعدة الشورى وقاعدة حقّ الأكثريّة، وبين القاعدتين تباين بليغ قد أوضحناه في هذا الكتاب. وقد وقع الخلط بين القاعدتين في أكثر كلمات الباحثين في المقام.

ثانياً: أنّه قد ذكرنا أنّ الآيات والروايات تؤكّد دلالتها بقوّة على أنّ الأقرب للواقع ليس هو رأي الأكثريّة بل هو الأبعد غالباً عن الواقع لتأكّد الرأي العام عند الناس بعوامل تحرفه عن الصواب كعامل الخداع والإعلام المغرض وتفشّي الجهالة والغفلة وطغيان الأهواء والميول إلى غير ذلك من الأسباب. وأنّ المستفاد من الآيات والروايات كما حرّرنا دلالتها على أنّ أقرب الآراء إلى الواقع هو رأي القلّة الصالحة والنخبة الحكيمة ذات العلم والنصح.

٤ ـ وأمّا المذكور تحت رقم ٣٣ فقد يلاحظ عليه:

أنّ حمل الإمام في روايات أهل البيت عليهم السلام على مطلق من يقود الناس ولو كان غير معصوماً فهو بعيد عن جملة الاستعمالات الواردة في الكتاب والسنّة في إمام الهدى وإمام الحقّ. وكيف يكون غير المعصوم إماماً بالأصالة بحسب القواعد المقرّرة للإمامة الإلهيّة في القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام نظير قوله تعالى في بيان أوصاف الإمام: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمْ مَن لَا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ**﴾[1]، ونظير قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾، ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ ممّا يشير إلى رابطة وقناة العلم اللدني بين الإمام وبين السماء. وقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ**﴾، ونظير قول الرضا عليه السلام: «**الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعادله عالم ولا يوجد له**

---

(١) يونس ١٠: ٣٥.

بدل ولا له مثل ولا نظير مخصوص بالفضل كلّه من غير طلب منه له ولا اكتساب بل اختصاص من المفضل الوهّاب»[١].

٥ ـ وأمّا المذكور تحت رقم ٣٤، فقد مرّ أنّه قد حصل الخلط كثيراً في كلمات المتكلمين والمفسرين وفي الأبحاث الفقهيّة بين الحضور والظهور وبينهما بون شاسع وانجرّ هذا الخلط إلى الخلط في معنيي الغيبة أي الغيبة بمعنى الخفاء في مقابل الظهور والغيبة بمعنى الزوال والذهاب في مقابل الحضور. والصحيح في عقيدة الغيبة هو الأوّل دون الثاني فالغيبة بمعنى خفاء عنوان وهوية المهديّ عجّل الله فرجه وليس انعدام حضوره وتدبيره وتصرّفه وتصدّيه وهذه غفلة أخرى مرتبطة بالغفلة عن الأنواع والأنحاء للحكومات الخفية وغير الرسميّة وبني عليها عشرات القواعد والأبحاث في الفقه السياسي فازدادت النغمات في الطنبور وازداد الطين بلّة وتوحّل وإلّا فأين قاعدة «لا تخلو الأرض من حجّة» وقاعدة ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾.

---

(١) الكافي: ١: ٢٠١.



الفصل الثاني

حدود في التوفيق
بين ولاية النصّ ودور الأُمّة





التجاذب في الشرعيّة
بين النصّ الإلهي واختيار الأمّة

فإنّه يطرح كثيراً هذا التساؤل بصيغ مختلفة من أنّه كيف يحفظ دور الأمّة والناس في الحكم والمشاركة في السلطة، مع نظرية وعقيدة مدرسة النصّ والّتي تحصر كلّ المشروعيات بالنصّ لا باختيار وإرادة الأمّة ؟

فالشرعيّة مبدؤها الباري تعالى وهو منطلق كلّ الصلاحيات ومن ثم تنحدر وتنشعب بقيّة الشرعيات والصلاحيات. فلا موقع ولا تأثير لرضى الناس واختيارهم وانتخابهم. فأيّ سلطة لا تستحق الولاء والطاعة والانقياد ولا يحرم مخالفتها وعصيانها والتمرّد عليها إذا لم تكن مستمدّة مشروعيّتها من النصّ الإلهي أو من المنصوبين في النصّ الإلهي كالرسول ﷺ وأهل بيته ولاة الأمر، بل تلك السلطة تعتبر سلطة جور وولاية طاغوت وإن كانت بانتخاب واختيار من الناس. بل ولو كانت دستورية ومقيّدة بالقوانين والمقرّرات المصادق عليها من قبل عموم الأمّة وكانت تحت رقابة نوّاب الأمّة المنتخبين، لأنّ المدار في المشروعيّة في مذهب أهل البيت والسلطة الحقّة ووجوب الطاعة والولاء لها ورجوع الشرعيّة والصلاحيات إلى النصّ الإلهي ولو بوسائط مترامية إلى المنصوص عليه في النصّ الإلهي، وهذا بخلاف المذاهب الأُخرى وهذا الفارق من ضروريات المذهب فلا يفترق في مذهب الإماميّة بين السلطة الاستبداديّة الملكيّة أو السلطة

الدستوريّة الجمهوريّة للأحزاب أو الكتل السياسيّة النخبوية المنتخبة من الشعب في كون كلّ منها سلطة جور عن ما ترسمه السماء من نظام العدالة. وكيف يلائم بين قطبية ومحورية المعصوم والدور المشاركي لعموم الناس ؟

هذا محصّل الاعتراض والإشكال على مذهب الإماميّة وعلى شرعيّة السلطة الدستوريّة الجمهوريّة حسب ما يتراءى من قواعد المذهب.

وأما جواب هذا الاعتراض ففي ضمن نقاط:

الأُولى: لا ريب في الفارق والبون البعيد بين الاستبداد الملكي أو الحزبي مع الحاكميّة الدستوريّة الجمهوريّة ولو على الصعيد النظري، فإنّ النمط الثاني على فرض الالتزام به في جملة التشريعات الدستوريّة والنيابيّة وتقيّد السلطات الأُخرى في جهاز الحكم بذلك، أبعد عن الظلم والاستئثار والاستبداد من النمط الأوّل. فإنّ الاستواء أمام القانون والتوزيع العادل للثروات ـ لو قُدّر العمل به ـ ورقابة جمهور الأمّة على كافّة أجهزة الحكم ـ لو فعّل ذلك ـ فإنه أقرب إلى العدل وسبب لتقليص الجور والعدوان. ومع هذا الفرق على الصعيد النظري فلا يمكن جعلهما في درجة واحدة من عدم الشرعيّة، ومع الافتراق في المفسدة فلا يكونان في درجة واحدة في الميزان والموازنة الشرعيّة ومن ثمّ كان إنكار أهل البيت عليهم السلام للنهج الأموي أشد من إنكار زعم الشورى في السقيفة، وإن كان إنكارهم أشد على السقيفة من جهات أخرى عديدة.

الثانية: أنّ في نظام الإمامة الإلهيّة الّتي يرأسها المعصوم عليه السلام كما في حكومة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام والحسنين عليهما السلام ـ بحسب نصوص القرآن ونصوص المعصومين عليهم السلام كما بيّناه في مواضع سابقة ـ يكون لعموم الأمّة وجمهور الناس أدواراً في المسؤوليّة والمشاركة والرقابة على جهاز الحكم،

لأنّ رأس الحكم وإن فرض أنّه المعصوم عليه السلام إلّا أنّ أعضاء الجهاز في حكومته هم من غير المعصومين عليهم السلام ، فمقتضى نصرة ومناصحة المعصوم عليه السلام هو رقابة الأمّة على ذلك الجهاز ، وأنّ لأهل الخبرة في كلّ مجال أدواراً في ذلك النظام.

الثالثة: أنّ للفقهاء وعدول المؤمنين صلاحيات نيابيّة لإقامة ما يتمكّنون من الأحكام والعدل والقسط بحسب وسعهم في المعرفة وقدرتهم في العمل والإنجاز ، في ظلّ رقابة الأمّة وعموم المؤمنين لتصدّيهم ومباشرتهم للأمور ولتقيّدهم والتزامهم بما هو المعلوم من الموازين والحدود. وهذا التنويب منهم عليهم السلام عام بنحو يشمل الجميع ويقرّر المسؤوليّة على الجميع لا على فرد واحد بعينه ، بل إنّ دور ونيابة الفقهاء والعدول بحسب المراتب المتنزّلة مقرّر في الشريعة حتّى في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وآله وحكومة أمير المؤمنين عليه السلام والحسنين عليهما السلام وحكومة الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف في دولة الظهور.

الرابعة: إنّ مسؤولية الإصلاح في النظام لا تقتصر في فقه مذهب أهل البيت على خصوص النظام الشرعي ، بل هذه المسؤوليّة واجبة أيضاً حتّى على الفقهاء وعلى عدول المؤمنين ـ بحسب اختلاف طبقات العدول في الخبرة والكفاءة ـ في ظل وكنف النظام الجائر. أي أنّ اللازم هو نفوذهم ودخولهم ووصولهم إلى مواقع القدرة في ذلك النظام كي يتمكّنوا من القيام بما أمكن من الإصلاح ودفع الفساد ، كما يحثّ فقهاء الإماميّة على ذلك وتسالموا عليه في مسألة التولّي من قبل الجائر.

وهذا الباب معنون في فقه الإماميّة وترد فيه نصوص مستفيضة ضمن شرائط وقيود أهمّها القيام بالإصلاح دون المشاركة في الفساد.

الخامسة: أنّ هناك نحواً من إعطاء الصلاحيّة من الأئمّة عليهم السلام للأمّة في تشخيص مواصفات النائب والوالي عنهم. فإنّ التنويب وإن كان من الأئمّة عليهم السلام

لواجد الصلاحيات ، إلّا أنّ إحراز مصداق الشخص الوالي النائب الواجد للشرائط والمقامات الّتي اشترطها الأئمّة عليهم السلام في ذلك النائب والوالي المتصدّي هو موكول إلى الأمّة ، كما هو مفاد قوله عليه السلام : « **ينظران من كان منكم من قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي جعلته عليكم حاكماً** »[١] وذلك في ضمن الصلاحيات المحدودة للنائب وفي ظل الولاية الفعليّة للإمام الثاني عشر عجّل الله فرجه ، كما كان الحال في عهد الأئمّة السابقين . وهذا ممّا يفتح الباب ويقتضي صلاحيّة الأمّة في الإشراف على بقيّة مراتب مدراء النظام من المراتب المتوسطة في واجديتهم للشرائط اللازمة .

---

(١) وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١ .

المعاني الحديثة لنظرية الشورى عند الإماميّة

● إنّ عالم الاتصالات والارتباطات كوّن وعياً معلوماتياً واطّلاعاً عامّاً للعموم، وهو من أغراض حقيقة الشورى الّتي هي بمعنى المداولة والانفتاح العلمي والخبروي على علوم وخبرات الآخرين. فهي أدوات متناسبة جدّاً مع تحقيق ماهيّة الشور والشورى. فالاطلاع والوعي المعلوماتي العامّ لعموم الناس أحد غايات الشورى كما هو معناها الصحيح عند الإماميّة.

● إفشاء الوعي العامّ ونشر العلم وبالتالي منع التعتيم ومقاومة التجهيل.

● حرّية الرأي والتعبير، فإنّ من امتيازات الشور ومداولة الرأي هو إيجاد الفرصة للآخرين ليبدوا آراءهم وهو ما يعبّر عنه بحرّية الرأي والعقيدة، ويتطابق مع هذه الخاصّية في معاني الشورى قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**﴾[1] أي جنس وأنواع المقالات والآراء.

● الشفافية في الاطلاع على حقائق الأوضاع والأمور، وذلك إنّما يتم بتفعيل مراكز الدراسات الاستشارية والتحقيقات والإحصاء لمقدار الظواهر المختلفة في البيئات المتعددة الاجتماعيّة.

● اشتداد رقابة الأمّة والنخبويين على نظام الحكم.

---

(١) الزمر ٣٩: ١٨.

● تكوين الرأي العام والّذي هو سلطة ضاغطة حاكمة قد اكتشفت أخيراً في العلوم السياسيّة والاستراتيجية، لأنّ الشور أحد آلياته استطلاع الرأي ونسبة التصويت لعموم أفراد الناس وهو من أوسع أنحاء وآليات المشاركة العامّة.

● ومن معاني آيتي الشورى طبق رؤية أهل البيت ﷺ ومنظارهم هو: مداولة الحاكم والحكومة الرأي في الأمور الخطيرة في الشأن العام مع عموم الأمّة والناس، واستخراج الآراء المختلفة لديهم، وعدم حصر المداولة مع خصوص النخب بل مع عموم الأمّة. وذلك عبر آليات مختلفة سواء الإعلام، أو النقابات المهنية والتخصّصية، أو عبر اللقاءات المفتوحة، أو التصويت والاستفتاء، بغية معرفة آراء عموم الأمّة حول تلك الموضوعات الخطيرة كالحرب والسلم وغيرهما.

وهذا ما تقوم به بعض الأنظمة في الدول المتقدمة صناعياً في هذا العصر من مداولة الموضوعات الساخنة في أجهزة الإعلام وعرضها على الرأي العام وعلى جهات تخصّصية ومراكز دراسات، فيتم بذلك تغليب وجهات النظر من زوايا الأطراف العديدة بحسب النظريات المختلفة، إلى أن يتم تمحيص نظرة متعادلة ناجحة تستصوب ويتمّ تجلية وضوحها بنطاق واسع، إلى حدّ تجد كلّ من الهيئة الحاكمة في الحكومة والجهات المعنيّة للإدارة نفسها ملزمة أمام الرأي العامّ باتّباع ما توصّلت إليه المداولات من رأي صائب، فيكون فائدة مداولة الرأي مع عموم الشعب والأمّة عدّة أمور:

منها: تمحيص الرأي الصائب الناضج من زوايا عديدة بكثرة المشاركة لذوي الآراء على نطاق واسع.

ومنها: تفاعل الأمّة مع الهيئة الحاكمة في الخطوات المصيرية الحاسمة

وقد جاء في نهج البلاغة في عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر:

«وَإِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِكَ حَيْفاً فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ، وَاعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحارِكَ، فَإِنَّ في ذٰلِك رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ، وَرِفْقاً بِرَعِيَّتِك، وَإِعْذَاراً تَبْلُغُ بِهِ حاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَىٰ الْحَقِّ».

وَأَمّا بَعْدُ، فَلا تُطَوِّلَنَّ احْتِجابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوُلَاةِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ، وَقِلَّةُ عِلْمٍ بِالْأُمُورِ؛ وَالْإِحْتِجابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ ما احْتَجَبُوا دُونَهُ فَيَصْغُرُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرُ...

وَأَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَماءِ، وَمُنَاقَشَةَ الْحُكَماءِ، في تَثْبِيتِ ما صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلَادِكَ، وَإِقامَةِ ما اسْتَقامَ بِهِ النّاسُ قَبْلَكَ».

حقيقة الشورى في رؤية أهل البيت عليهم السلام
عند الشيخ المحلّاتي

إنّ هناك صيغة بيّنها المرحوم الشيخ إسماعيل المحلاتي في كتابه **اللئالي المربوطة في وجوب المشروطة** الّذي سلّط الضوء فيه على بيان الملكيّة الدستوريّة وهو ما يعرف بالثورة الدستوريّة والثورة المشروطة في إيران فإنّه أبدى تفسيراً بديعاً للشورى في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ قال:

«أنّ المراد بذلك هو قيام الأمّة ولا سيّما النخب منها بالرقابة والمراقبة لمسار النظام الحاكم، وذلك عبر آليّات متعدّدة من مؤسّسات ومجالس ومراكز استشارية نظير المجالس النيابيّة ومراكز الدراسات وغيرها من النوافذ والهيئات الّتي يتمّ بها مداولة الأُمور العامّة في كلّ مجال بحسبه، وتتبادل فيها الآراء والمعلومات والخبرات ليتمّ الوقوف على الرؤية الناضجة والكاملة المحيطة بجهات الواقع المختلفة المتعددة.

فالمشورة هي السبيل للانفتاح على التجارب والخبرات والمشاهدات من الزوايا المتعدّدة لجهات الواقع، كي تتكامل الرؤية وتتّسع وتكون شاملة وصائبة وأقرب لإدراك الواقع.

وبالتالي يكون ذلك سبيل لشيوع الرؤية الصائبة والنظرة الحقيقيّة ومسار الحق لدى عامّة النخب ومن ثم لدى عامة طبقات الناس.

فيتمّ عبر ذلك تحديد وتعيين المسؤوليّة العامّة الملقاة على عاتق الخواص من النخب والعامّة من شرائح الناس، ليقوموا بدور المراقبة والمحاسبة والمشاركة والإقامة لإصلاح النظام وتصحيح مساره التنفيذي. فبالتالي المشورة وهي الإنفتاح المتبادل بين الجميع في الرؤى والمعلومات والخبرات هي السبيل للقيام بالوظيفة الجماعيّة من الواجب الكفائي في إقامة النظام الصالح وحفظ مصالح الدين والمسلمين وحراسة حقوقهم، فالمشورة والمداولة للآراء مختبر لتوليد الرؤية الثاقبة النافذة وهي آلية وآلة كبرى للقيام بالواجب العامّ الملقى على عموم المؤمنين والمسلمين.

فالأمر بالشور والتشاور هو باعث ودافع لعموم الأمّة للاهتمام بالمسار العامّ والنظام العامّ ولعدم التخلّي عن المسؤوليّة. وللانشداد للقيام بهذه المسؤوليّة الجماعيّة الكبرى، وأن تغييب المشورة والاستشاريات واستعراض الأمور والشؤون العامّة والأوضاع المختلفة موجب لتثبيط وإحباط عموم الأمّة عن القيام بدورها.

فالمشورة توجب انعدام وزوال الاستبداد الفردي وحكر الرأي على محدودة الآراء الشخصيّة إلى الانطلاق إلى دائرة أوسع يلحظ فيها مصالح ومطار عموم المسلمين.

وأنّ هذا الأصل الأصيل في التشريع الإسلامي هو الّذي شيّده القرآن الكريم وأقامه النبيّ العظيم ﷺ وأحكم جذور بنيانه، ثمّ أعاد مولى الموالي أمير المؤمنين عليه السلام ترسيخه في الأمّة كما ينبئك عن ذلك عهده لمالك الأشتر وكتبه الأُخرى للولاة.

فتلخص من كلامه عليه السلام جملة من النقاط:

الأُولى: كون الشورى والمشورة باب واسع للقيام بالمراقبة فـهي نـحو مـن المراقبة الّذي هو أوجب الواجبات الجماعيّة أي: الواجبات الكفائية.

الثانية: أنّ المشورة سبب لصنع وبناء وتشكيل الرؤية الكاملة الشاملة الواسعة.

الثالثة: أنّ الشورى سبيل للتثقيف والتنوير والتبصير بالرؤية الصائبة الحقيقيّة.

الرابعة: المشورة سبب لصياغة وتعيين المسؤوليّة العـامّة والوظـيفة اللازمـة على الخواص من النخب وعموم الأمّة من المراقبة والمشاركة والإصلاح.

الخامسة: أنّ المشورة سبب لتفاعل عموم الأمّة وانشدادها للقيام والحضور في مجريات الشأن العامّ.

السادسة: أنّ المشورة زوال للاستبداد والاحتكار الفردي وانطلاق في رحاب الموازنة العامّة لعموم المصلحة.

السابعة: أنّ المشورة صيغة وشاكلة من الحركة الجماعيّة المتوازنة وللـقرآن الكريم وخاتم النبيين ﷺ السبق في تشييدها في المسير البشـري وقـد جـدّد بنيانها الواسع وصيّه أمير المؤمنين عليه السلام .

آليّات المشورة وفق رؤية أهل البيت القرآنية

إنّ نظرية الانفتاح العلمي على العقول والخبرات الأُخرى على آراء الآخرين الّتي هي حقيقة الشورى في مذهب أهل البيت عليهم السلام ، آليّتها الحيوية هي عبر رحابة الصدر وانشراحه والانفتاح على الآخرين وعدم قطع الجسور معهم ، من دون أن يعني ذلك المزايلة عن الثوابت والقناعات المدلّل عليها بالأدلّة العلمية. وبذلك يتمّ الانتفاع المتبادل والاسترشاد المتقابل بين الطرفين ، ويمكن تحييد الخصم إلى مسارٍ صائب وسطي كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾[1] على قراءة أهل البيت عليهم السلام .

وآليّات الانفتاح والحكمة في التعامل تستجدّ طرقها بحسب الظروف زماناً ومكاناً ، كآليّة الحوار والدعوة بالحكمة وأسلوب الموعظة دون الإثارة وتسعير النار للخصومة.

---

(١) التوبة ٩: ٧٣. التحريم ٦٦: ٩.

حقيقة البيعة

إنّ الّذي ورد في القرآن من البيعة ليس منحصراً بالبيعة السياسيّة فحسب بل يعمّ البيعة العقائديّة، فبيعة الغدير بيعة سياسية وعقائديّة كما في قوله تعالى: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾[1].

وكانت بيعة الأنصار ابتداؤها بالتشهد بالشهادتين، وكذلك في بيعة الرضوان وبيعة الشجرة، وهكذا الحال في بيعة الغدير فإنّها اعتقادية وسياسية لا سياسية محضة. وعلى ضوء ذلك تتقرّر ماهية البيعة في الشرع وتقرّر معنى الخلافة والزعامة في الإسلام أنّه الخليفة الّذي يخلف رسول الله ﷺ في مقام الارتباط الغيبي بين الأرض والسماء والزعامة السياسيّة والمقام السياسي أيضاً.

ومنه يتّضح أنّ البيعة في الدين زيادة توثيق وتغليظ لما هو مقرّر شرعاً، لا أنها منشأ لتولّد الصلاحية. كما أنّه يظهر أن البيعة لله ولرسوله ﷺ ولأمير المؤمنين عليه السلام وللأئمة الماضين عليهم السلام فريضة في عنق كلّ مؤمن لابدّ أن يؤدّيها المؤمنون في كلّ جيل إلى يوم القيامة.

ومنه يقرأ ويفهم الحديث المستفيض عند أهل السنّة «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة**»[2].

---

(١) الممتحنة ٦٠: ١٢.

(٢) صحيح مسلم: ٦: ٢٢.

معيار نفوذ الالتزام السياسي
من البيعة والقسم والعقود والعهود

قال الشيخ فضل الله النوري في رسالته **تذكرة الغافل**[1] مخاطباً من التزم بالقسم الدستوري من النوّاب وغيرهم للالتزام بنظام المشروطة (الملكيّة الدستوريّة مع إشراف مجلس الفقهاء على مجلس النوّاب) بأنّ القسم الّذي أدلى به هل هو الالتزام بالمفاسد، وهو قسم بالقرآن لمخالفة القرآن، فهذا القسم إنشاؤه والالتزام به حرام في التشريع الإلهي، كما أنّ العمل بمقتضاه حرام آخر. ولابدّ في القسم الدستوري أو السياسي من معرفة الشخص بمورد القسم وبالشيء الّذي يقسم عليه، ويلتزم به بماهيته ورجحانه شرعاً، ثم يقسم عليه ويلتزم به.

---

(١) ص ٦٥ : آيا به قرآن قسم خوردي كه همراهى با اين مفاسد بكنى ، بدان كه حقيقت قسم خوردن تو به قرآن كه همراهى با مشروطه بكنى آن است كه به قرآن قسم ياد كرده باشى كه مخالفت قرآن كنى ... اين قسم يادكردن به قانون الهى ما حرام است وعمل كردن بر طبق آن هم حرام است. اوّل بايد دانسته باشيد كه حقيقت وثمره مشروطه چيست ، وبدانى كه شرعاً رجحان دارد آن وقت قسم بخورى ، وبعد از قسم يادكردن اگر معلوم شد كه خطا كرده بودى آنچه راكه با او قسم خوردى شرعاً رجحان نداشته بلكه مرجوح بوده ويا آن كه فساد بر او مترتّب مى‌شده ، ويا مى‌شود ، بلكه همان قدر كه فهميدى كه بودن يا نبودنش مساوى است باز واجب نيست عمل بر آن قسم ، واگر نكردنش را بهتر ديدى شرعاً حرام است عمل به آن قسم وتشخيص اين مطلب هم جاى تقليد نيست.

ولو فرض بعد القسم أنّه أخطأ وأنّ ما التزم به وقسم عليه مرجوح ويترتب عليه الفساد ، فلا يجب العمل بذلك القسم والالتزام ، بل لو تبيّن مجرّد عدم الرجحان وتساويه في النفي والإثبات فكذلك أيضاً. ولو تبيّن أنّ عدم العمل بالالتزام خير شرعاً لكان الالتزام بذلك القسم حرام ويتحرّى ذلك ويتبيّنه الرجل السياسي ، فيعمل بما تبيّن له ولا يتوقّف على تقليده لأحد المجتهدين.

وما أفاده في غاية المتانة حول ضوابط نفوذ الالتزامات والعهود السياسيّة ، وليس خاصّاً بالقسم بل يعمّ البيعة والعقود والعهود والشروط والالتزامات السياسيّة كالصلح وغيره:

أوّلاً: من أنّ مدار نفوذها هو على عدم مخالفتها للقرآن والسنّة وهو مضمون ما ورد في القاعدة النبويّة المتواترة مضمونها أنّ «**كلّ شرط وصلح نافذ إلّا ما خالف الكتاب والسنّة**»[1].

وثانياً: أنّ الالتزام السياسي من القسم والبيعة ونحوهما إذا تعلّق بما يخالف الكتاب والسنّة فإنشاؤه والعمل على طبقه حرام.

ثالثاً: أنّ المدار في نفوذ هذه الالتزامات السياسيّة إنّما هو يدور مدار الواقع ، لا مدار تصوّرات ونظرات الشخص المؤدّي للالتزام والقسم والبيعة.

فلو انكشف أنّ متعلّق الالتزام ومورده ضارّ ومخالف للكتاب والسنّة فلا نفوذ لذلك الالتزام وينحلّ بتلقاء نفسه.

رابعاً: أنّ الشخص المباشر للالتزام السياسي لابدّ أن يراعي قناعته وطريقته ونتيجة تشخيص نفسه حول مورد الالتزام ومطابقته لمعيار النفوذ لا قناعة

---

(١) راجع وسائل الشيعة كتاب الصلح باب ٣ و ٤ .

الحاكم، وسيأتي التأمّل في ذلك وأنّ الصحيح هو التفصيل بحسب الحالات والفروض المختلفة.

الرقابة ليست بديلاً عن العصمة في دفع الاستبداد

يقرر الميرزا النائيني أن الضامن لعدم تبدّل الولاية من الماهية الأولى إلى الماهية الثانية هي المحاسبة والمراقبة والقيام بهذه المسؤوليّة من النخبة ومن الأمّة بتوسط الآليات المختلفة والمتجددة، المتغيرة أطواراً، من أدوات الرقابة.

وذكر أنّ اعتبار العصمة في الأساس هو للحفاظ على تحقق الماهية الأولى في الولاية وعدم تبدّلها إلى الماهية الثانية وإن البديل لها هو الأمر الأوّل.

قال: «والعامل الّذي يحفظ هذا النوع ويحول دون انقلابه إلى مالكية مطلقة ويردعه عن التعدي والتجاوز إنّما هو المراقبة والمحاسبة والمسؤوليّة الكاملة ولذا اعتبرت العصمة في مذهبنا ـ نحن معاشر الإماميّة ـ شرطاً في الولي»[١].

النقود الّتي ترد على هذه النظريّة

أوّلاً: ما ذكره ﷺ وإن كان متيناً في أنّ المراقبة والمحاسبة هي أفضل نظام وقاعدة للحيلولة دون الاستبداد والاستئثار وطغيان الفرعونية الفرديّة، إلّا أنّ ذلك لا يعني كون مراقبة الأمّة ومشاركتها ضمانة في انضباط النظام وبديلة عن العصمة، وذلك لما أثبتته تجارب التاريخ البشري أجمع وكذا تاريخ الإسلام من أنّ الأحزاب والكتل ذات المصالح تحول دون بناء نظام المراقبة الشامل

---

(١) تنبيه الأمّة: ١٠٤ (عربي) ـ ٤٥ (فارسي).

الشفّاف النافذ في أعماق النظام فمن ثمّ نشاهد أنّ السقيفة رغم تبنّيها شعار الانتخاب ولو صورة إلّا أنّها هيئت وأدّت وأعدّت إلى وصول الشجرة الأمويّة المستبدّة على رقاب المسلمين ومن ثمّ بني العباس، ثمّ الأوضاع الحالية في البلدان الإسلامية الّتي هي ملوكية ولو بصورة الأحزاب والجمهوريات.

وأمّا التجارب البشريّة الأُخرى فقد عانت البشريّة الأمرّين من نظام الإقطاع ونظام الاقتصاد الرأسمالي ولم تفلح الشيوعية والاشتراكية لتسجيل المراقبة الحقيقيّة والحيلولة دون استئثار الأغنياء بالأموال العامّة وكذلك الحال في نظام السوق والتجارة الحرّة، رغم تطوّر آليات الرقابة والمحاسبة والمتابعة ووسائل الإعلام ومراكز الإحصاء وجمع المعلومات، وهذا المقدار من تطوّر الرقابة وإن كان يحول دون مفاسد عظيمة إلّا أنّه لا يسدّ مسدّ العصمة لما مرّت الإشارة إليه من تسابق نظام قوى السيطرة البشريّة والمال والأطماع وحيلولتها دون تنامي نظام المراقبة بأساليب معاكسة ذات دجل وخداع عريض تركع عندها عفاريت الشياطين.

وهذا يثبت ويبرهن أنّ نظام الرقابة الكاملة التامّة الشاملة بأساليب شتّى وآليات متعدّدة لا يتسنّى للشعوب ولا للبشرية تجاه النظام السياسي الحاكم عليها إلّا ببركة وجود قيادة الإمام المعصوم عليه السلام.

وممّا يشير إلى هذه الملحمة قوله تعالى في آية الفيء: ﴿ مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[1] فإنّه تعالى علّل إسناد ولاية قربى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من أهل البيت عليهم السلام على الأموال العامّة وثروات الأرض وهي الفيء لإقامة العدل

(١) الحشر ٥٩: ٧.

والحيلولة دون استئثار الأغنياء بثروات الأرض وجعلها دولة بينهم وفي هذه الآية نبوءة وملحمة قرآنيّة يتحدّى بها القرآن البشريّة بأنّه لم ولن ولا يتحقّق العدل في الأرض إلّا بإسناد زمام الأمور بيد قربى النبيّ ﷺ وهم أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس.

وهذا ممّا يدلّل على أنّ الرقابة الصادقة القويّة الشفّافة لا تتحقّق في ظلّ الأنظمة البشريّة العاديّة ويحال دون قيام بنيانها الواسع.

ثانياً: أنّ الرقابة والمحاسبة شعبة من القضاء ومن الحكم والحاكميّة بل هي من الشعب الأساسيّة في القضاء. فحينئذٍ قيام المحاسبة بشكل تامّ وشامل وبنحو رقيب عتيد يتوقّف على جانبين رئيسيين:

■ الإلمام بنظام قانوني شمولي واسع يغطّي كلّ البيئات في الحياة الاجتماعيّة السياسيّة سواء في الجانب الاقتصادي أو الحقوقي أو الأمني أو غير ذلك. ومن الواضح أنّه في هذا الجانب لازالت البشريّة في تكامل ولم تصل ولم تقف على مثل هذا النظام وقد مرّت الإشارة إلى فشل الشيوعية والاشتراكية ونظام السوق والتجارة الحرّة عن إرساء العدالة الاقتصاديّة والماليّة والتجاريّة، بل نجم عنها أزمة حادّة مالية ـ علاوة على ذلك ـ تعيشها البشريّة حاليّاً. وهذا برهان على افتراق العصمة الّتي تتوفّر على علم لدني لا ينفد مع القدرة البشريّة المحدودة في علم نظام المحاسبة والمراقبة.

■ الإحاطة بالبيئات الموضوعية المختلفة ذات الأطوار والأبعاد العديدة والزوايا المختلفة بالشفافية ومعلومات متجدّدة دائبة تراقب المتغيرات العديدة والمختلفة والمتنوعة وتناسق وتناسب بين هذه المعلومات ويستخرج منها برامج وتدبيرات متوالية إلى غير ذلك ممّا هو مقرّر في العلوم الاستراتيجيّة والإدارة

والإحصاء ومراكز الدراسات ومن الواضح أنّ البشريّة لازالت في تطوّر وتكامل ولم تقف على العلم بالنظام الجامع ومن ثمّ يتبيّن أيضاً أنّ بين العصمة والقدرة البشريّة هذا الافتراق إذ في العصمة علم بكلّ جوانب ذلك كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ (١). فتبيّن الآية أنّ الواقي من اتباع الشيطان في التدبير الموضوعي المرتبط بالأمن البشري في مجالات الأمن المختلفة من الصحّية والاقتصاديّة والعسكريّة وفي مقابلها الخوف، هو تدبير الرسول وأولي الأمر من خلفائه الاثني عشر من أهل بيته وهم أصحاب الأمر المتنزل في ليلة القدر الّذي يفصّل فيه تقدير كلّ شيء.

وقد مرّ إخبار آية الفيء بأنّ العدالة الشاملة الكاملة التامّة إنّما تقام وتستتبّ على يد قربى النبيّ ﷺ ومن الواضح أنّ العدالة كنظام شمولي ليس في بعد نظرية القانون فحسب، بل لابدّ له من الإلمام الموضوعي يحيط بالبيئات الموضوعية المترامية ففي الآية إشارة إلى علمهم اللدني بالموضوعات.

وكذا قوله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ (٢).

والآية موردها عزم المسلمين على شنّ الحرب مع بعض القبائل فمورد الآية هو في التدبيرات السياسيّة بحسب البيئات الموضوعيّة، وبيّنت الآية أنّ

---

(١) النساء ٤: ٨٣.

(٢) الحجرات ٤٩: ٧.

النبيّ ﷺ لا يتابعهم ولا ينقاد إلى غيره من غير المعصومين عليهم السلام لعلمه بعواقب الأمور في التدبير بخلافهم فكان اتّباعه في التدبير إيمان.

والحاصل: أنّ وجود الإمام المعصوم أمر فاعل جدّاً في إقامة الرقابة والمحاسبة وبذلك يتمّ دفع الجور والاستبداد ومن ثمّ كان جوابه تعالى على اعتراض الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[1] هو ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[2] أي بواسطة الإنسان الكامل المعصوم ذي العلم اللدني الّذي يدرأ الفساد في الأرض والظلم والجور وسفك الدماء ويكون قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[3] هو في ظلّ قيام خليفة الله المعصوم بإدارة شؤون العباد في البلاد والأرض.

---

(١) البقرة ٢: ٣٠.

(٢) البقرة ٢: ٣١.

(٣) التوبة ٩: ٧١.

هندسة النظام الجماعي الرقابي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام

الضمانة من الاستبداد في صيغة النظام السياسي النيابي عند الإماميّة

قد يظن ويحسب أحادية وفردية نيابة الفقيه عن المعصوم عليه السلام فلابدّ من الإلفات إلى حقيقة النظام السياسي الّذي جعله أئمّة أهل البيت عليهم السلام -سواء على صعيد أتباعهم في ظلّ النظام التقليدي الاجتماعي أو على صعيد النظام الرسمي السياسي النيابي عنهم - قد جُعل فيه ما هو ضمانة نسبية مانعة عن حصول الاستبداد في الإرادة السياسيّة والإدارة الدينيّة إلى صيغة الإرادة الجماعيّة بأشكال مختلفة ، وكذلك ضمانة مانعة عن الاستبداد الفكري إلى الانفتاح على بيئة العقل الجمعي ومشاركة التجارب الجماعيّة وذلك عبر دعامتين:

الأُولى: كون صيغة نيابة الفقهاء بنحو الشمول الاستغراقي (الاستقلال في الصلاحية للجميع) فضلاً عن عدول المؤمنين عند وصول النوبة إليهم. لكن هذه الاستقلاليّة ليست مطلقة كما سيأتي.

الثانية: إعطاء الصلاحية للأمّة في انتخاب الواجدين للشرائط من الفقهاء وعدول النخب من المؤمنين والقيام لبسط اليد لهم أو تقويض يدهم فضلاً عن بقية مراتب المدراء المتوسطين.

بيان ذلك: لابدّ من الالتفات إلى أنّ هيكل وحلقات النظام ومراتبه السياسيّة الاجتماعيّة هو هيكل هندسي يتّخذ أشكالاً مختلفة ، كما أن قوالب المناصب

المجعولة في النظام الواحد المتّحد قد تتّخذ نظام التشجير والشجرة وأغصانها وفروعها كما قد تتّخذ هيئة وهندسة النظام الهرمي، فإن المنصب المجعول لذوي الصلاحيات العليا قد يكون بقالب العموم الاستغراقي وقد يكون بقالب العموم المجموعي وقد يكون بقالب العموم البدلي صرف الوجود وكلّ من هذه القوالب في الجعل ترسم شكلاً خاصاً هندسياً للنظام.

فلو لاحظنا ظاهرة الأنظمة السياسيّة وتطوّرها في المجتمعات البشريّة في الحضارات لوجدنا أنّها مرّت على مراحل:

فمنها: أنّها أخذت منحى تفكيك السلطات للممانعة عن الاستبداد الفردي أو الاستبداد الجناحي للكتل حيث لوحظ أنّ توحيد السلطات يركّز الاستبداد كما أنّ النظام يقتضي الوحدة والانسجام والتناسق إلّا أنّ الإفراط في التذرّع بالوحدة واتّجاه التنسيق يؤدّي إلى الاستبداد كما أنّ الإفراط في التفكيك يؤدّي إلى انخرام النظام.

فظاهرة التفكيك في السلطات باتت ضرورية في قيادة غير المعصوم عليه السلام لتحصيل الرقابة والموازنة في حاكميته.

ومنها: نشأت ظاهرة الفدراليّة والكونفدراليّة في هندسة النظام الإداري في المسير البشري بعد تكبّدهم المفاسد العظيمة من النظام الملكي أو نظام الدولة الواحدة المركزية فلوحظ أنّ في النظام الفدرالي ونظام التشجير أنّ الولاة والمدراء في ذلك النظام لا يعيّنون بتولية من الرئيس بل تولية الجميع من الأمّة ولو عبر مراحل بتوسّط انتخاب النخب. كذلك قد يقال في نظام الفقهاء من حيث شيوع النيابة بينهم فإنّها تولية من الإمام.

ومنها: أنّ هناك جدلية متجاذبة بين تكثّر المساهمة والمشاركة لعموم الأفراد

والفئات وبين ترسيم إطار النظام الواحد فإنّه يؤاخذ على ثبات النظام ووحدته أيضاً بدل كونه منسّقاً وموجباً للإنسجام ولسيولة الحركة إلى كونه سدّاً معيقاً موجباً لاحتباس الطاقات وشلّ الحركة.

ومنها: انطلق البحث في شيوع المشاركة في النظام الجمهوري إلى انبثاق جهاز المجلس النيابي للرقابة وأنّه مانع للاستبداد والتفرّد واحتكار السلطة. وعلى أي تقدير فإنّ الضمانة الأكيدة لدفع استبداد غير المعصوم هو المشاركة والشيوع والتعدّد والتوزّع في الصلاحيات. وهو الّذي يمكننا ملاحظته فيما هو المرسوم من النظام المجعول من قبل الأئمّة عليهم السلام.

ومنها: انتشار ظاهرة جديدة في نظام المجتمعات وهي خصخصة الدولة، بجعل الدولة مشرفة وناظرة ومراقبة من دون أن تكون متصدّية ومباشرة لإعمار السلطات والوزارات فلها سلطة الإشراف والرقابة لا ملكيّة العمل والتصدّي المباشر والتدبير في التفاصيل. وهذه ظاهرة جديدة في نظام الحكم والقوى وهي موجبة لتنشيط وتنوير حيوية الكثير من الطاقات على صعيد الأفق العامّ وتفعيل الأكثر للمشاركة في قبال ممانعة نظام وجسم الدولة عن انطلاق كافّة القوى المتحركة في المجتمع ولئلّا يكون استبداد الدولة عائقاً لعدم قدرته على استيعاب وتنظيم وتدبير كافة فعاليّات الأفراد.

ومنها: تكوين جملة من الفوارق في هندسة الرقابة والمشاركة بين النظام الاتحادي (الفدرالي) وبين الكونفدرالية فإنّ النظام الفدرالي له عدّة خصائص:

■ اتّحاد الحكومات المختلفة في المجتمع الواحد من دون إلغاء الكيان الفردي والاستقلال لتلك الحكومات مع إسهام كلّ منها في الحكومة الواحدة الاتّحادية وفق قانون منظّم لذلك.

■ المسار السياسي في الحكومة الفدرالية هو عبر المشاورة والمفاوضات ليساهم الكلّ في قرار التنفيذ.

■ من الأصول الأساسيّة في الدستور الاتحادي هو حفظ تعدّد القوى والحاكميات للمحافظة على حيويّة النشاط لكلّ منها ولتأمين الحرّيات لها الشامل لصعيد الأفراد أيضاً والبيئات الخاصّة.

■ في النظام الاتحادي هناك تقاسم القدرة بين الحكومات أي بين الحكومة العامّة الاتحادية والحكومات الجزئية في المحافظات، مع الحفاظ على الاتحاد الوطني.

بينما النظام الكونفدرالي يمتاز بخصائص مقابلة:

□ أنها ائتلاف حكومات بمثابة حكومة جامعة لأهداف وأغراض محدودة لكن تقوم الدول المشاركة هي بدور تلك الحكومة فتكون هذه الدول حافظة لكافّة حياتها الفردية إلّا أنها تتوافق على الانضباط بقوانين مشتركة في دوائر محدودة من المجالات. وهذا الاتحاد في القوانين هو بمثابة الحكومة الواحدة.

□ إنّه لا تغيب في الكونفدرالية الهويّات الوطنيّة المتعددة.

□ إنّه لا يوجد في الكونفدرالية قانون دستوري موحّد ولا رئاسة موحّدة بل غاية الأمر هناك جملة من القوانين الموحّدة؛ وهذا بخلاف النظام الاتّحادي (الفدرالي)[١].

ومنها: بناء النظام الاتحادي (الفدرالي) على ستّة أسس أصليّة:

---

(١) تلخيصاً من كتاب «دايرة المعارف دموكراسي (الديمقراطيّة)» الّذي ألّف بإشراف سيمور مارتين پيست ٢: ٩٨٧ ـ ٩٩٤. وكذا جملة من المواد عن النظامين فيما يأتي.

الأصل الأوّل: عدم التمركز والحصر في إطار سياسي واحد بل عبر أطر متعدّدة ترتبط فيما بينها بشبكة من العلائق والقانون الدستوري الموحّد وهذه الأطر المختلفة تشتمل كلّ واحدة منها على أطر أخرى متعدّدة.

والميزة المهمة في تشكيلة النظام لهذه الأطر المتكثّرة هي عدم كون بعضها تحت البعض في الإشراف وعدم إخضاعها في ما بينها كدرجات مراتب سلّم هرمي يكون مركز الصلاحيات والقدرة راجع إلى رأس الهرم. بل هي بشكل أفقي والنظام ذو أذرع متعدّدة. وتأخذ كلّ قطعة وأجزاء منه صلاحيّتها من القانون أو الأمّة مباشرة لا من المراتب العليا في النظام، فليس لتلك المراتب صلاحية عزل أو تولية بقيّة فقرات النظام. وهذا في عين الارتباط والتلاؤم بينها لأجل الانسيابية في التنسيق.

الأصل الثاني: مشاركة الجمهور بصيغة تفترق عن المشاركة والجمهوريّة في النظام الوزاري الحزبي الّذي يعتمد على الرقابة في المجالس النيابيّة بإعطائها كافّة الصلاحيّات للهيمنة والرقابة على الحكومة. كما تفترق عن المشاركة الائتلافية الّتي تشكّلها الطوائف المذهبيّة أو العرقية أو القومية المختلفة أو الجمعيّات والنقابات المتعدّدة. فإنّ المشاركة في النظام الاتحادي أوسع من ذلك كما هو ظاهر في الأصل والأساس السابق.

الأصل الثالث: آليات التحكّم والموازنة؛ وتتمّ عبر نظام رقابي حاصل من إشراف كلّ إطار على الإطار الآخر، أي أن يكون كلّ جزء من أجزاء النظام تحت رقابة الأجزاء الأُخرى وذلك في الوقت الّذي تحفظ له الإدارة الذاتية والقدرة المستقلّة. وبذلك يتمّ مواجهة تطلّعات الأطماع الذاتية المتجاوزة للحدود المقرّرة بمقابلتها بعوائق ورقابة محكّمة لا محدودة.

الأصل الرابع: المفاوضات الاستشارية العلنيّة، فإنه من اللازم في النظام الاتّحادي في كلّ الأجنحة والأجزاء أن تكون القرارات والأعمال كلّها صادرة على طبق المداولات التفاوضيّة والاستشارية بين أعضاء كلّ وحدة في النظام أو بين الممثلين لتلك الوحدات فيما بينهم. وهذه الصيغة والشكل في إصدار قرارات وأعمال هي قانون في كلّ أجزاء وشعب النظام الاتحادي، وليست تجري على أساس العادات الإنسانيّة أو الأعراف المعمولة.

الأصل الخامس: إقرار القوانين المقرّرة الواضحة المحرّكة للعمل بتلك الأصول السابقة لمواجهة التعقيد أو التعاوق الحاصل في مقام العمل بسبب الأصول السابقة. ويتمّ تقرير تلك القوانين عبر سندات مكتوبة أو تفسيرات قانونية من المحكمة الدستوريّة أو الديوان العالي للتقنين. ولابدّ من انتشارها بالتثقيف العام لكافة أفراد المجتمع لتصبح فهماً ومعرفة مشتركة عند الجميع.

الأصل السادس: ثبات الحدود الجغرافية الأرضية لحكومة المحافظات في الدول الاتحادية، أو الحدود الجغرافية الأُخرى كالجغرافيا القومية أو المذهبية أو غيرها.

ثم من هذا ومما استعرضنا من الظواهر البشريّة في آليات المشاركة والرقابة يتّضح أنّ طابع الحكومة الاتّحاديّة أو الكونفدرالية قابل للتطبيق والتطابق أو التكيّف مع النظام النيابي الموضوع من قبلهم ﷺ للفقهاء، فيتّسم تارة بصيغة النظام الاتّحادي الفيدرالي حيث إنّ المرجعيّة العليا تأخذ طابع الحكومة العامّة الاتحادية وبقيّة المرجعيّات تتّخذ طابع الحكومات المحلّية في مساحات لا تتصدّى لها المرجعيّة العليا مباشرة، فإنّ المرجعيّة العليا في الغالب تهتم بالإشراف على المسار في المنعطفات الخطيرة وأما في المراتب الدانية فإنّ دورها

يـقتصر عـلى التـولية دون الإشـراف التـفصيلي والإجـمالي ، كـما أنّ التـناصح والتجاذب بين المرجعيّات في ضمن رعاية متقابلة ؛ نـظير مـا هـو مـوجود فـي فقرات من النظام الاتحادي من رقابة متبادلة . كما أنّ في بعض الحالات الأُخرى تأخذ حالة المرجعيات الفقهيّة طابع الكونفدرالية وهـو فـي مـا لم يكـن هـناك مرجعية عليا بل مرجعيات متعدّدة من طبقة واحدة حيث إنها في حين احتفاظها بالاستقلال الفردي إلّا أن لها خطوات مشتركة ومواقـف مـتناسقة ضـمن دائـرة محدودة . كما أنّ من ظاهرة التعريف العصري الأخـير لدور الدولة فـي ظـاهرة الخصخصة وإفساح المجال لمشـاركة الطـاقات المـختلفة عـلى الصـعيد العـام واقتصار دور مسؤولية الدولة على الإشراف والنظارة والمراقـبة ، هـذه الظـاهرة يمكن ملاحظتها بوضوح من خلال إشراف مرجعيات الفقهاء ونـاظريّتها عـلى الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة والقوى المؤثّرة في المـجالات المـختلفة بـحيث تكون مشاهدة وداعية لتسديد المسار والتحرّك العامّ .

وههنا أمر هامّ يـجب الإشـارة إليـه ، وهـو : أنّ الصـيغة المـؤسّسة مـن قـبل الأئمّة عليهم السلام للنظام النيابي للفقهاء أو لعدول المؤمنين أو لمشاركة الأمّة في الرقابة ومداولة الآراء ودور النخب الخبرويّة ، هذا النظام المشتمل على هذه المـحاور وغيرها قابل للتكيّف في أطرها الثابتة مع عدّة شواكل وصـياغات مـختلفة قـد تبديها مسيرة التجربة والممارسة البشريّة ما دامت الأُطر والثوابت الموضوعة من قبلهم عليهم السلام ومحفوظة في التطبيقات والتكييفات المختلفة .

وهذا مطّرد في كلّ تشريع عامّ أنّه له قابلية للانطباق على المصاديق المختلفة ما دام الإطار وقالب الطبيعة العامّة وشرائطها محفوظة في الموارد والمـصاديق . وهذا امتياز لخـلود التشـريع الإسـلامي وشـموليّته للـبيئات والأزمـنة المـتغيّرة المختلفة مع حفاظه على الجسم الأصلي ضمن نظام ديني .

كما أنّه لا يبعد استظهار رقابة الناس في تصرّفات الفقيه ومن ينصبهم ويولّيهم ويتّخذهم أذرعاً وأيدي للنظام الّذي يدبّره ، سواء كان نظام المرجعيّة أو السياسي وذلك بالالتفات إلى أنّه عليه السلام قد جعل للناس دوراً في انتخاب الفقيه وإحراز واجديته للشرائط حدوثاً وبقاءً فكيف بمن دونه ؟ وعلى ذلك فيصحّ تصوير اللامركزية في النظام النيابي للفقيه عن المعصوم عليه السلام .

شواهد مقتطفة دلاليّة

ولا يخفى أنّ في أدلّة نيابة الفقيه ـ فضلاً عن المراتب الأُخرى ـ قوالب وأطر عامّة تقتضي ـ في حين الكثرة والانتشار ـ الورود والتقدّم بالسبق. ونشير إليها ضمن نقاط:

الأُولى: اللامركزيّة في النظام

إنّها في الآيات كآية النفر ﴿**لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾[1]، وكذلك ما في آية الحكم ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ**﴾[2].

وكذا ما في الروايات كمصححة عمر بن حنظلة: «**ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً**»[3].

وكذا قوله عليه السلام في معتبرة أبي خديجة: «**اجعلوا بينكم رجلاً ممّن قد عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً**»[4].

---

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) المائدة ٥: ٤٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٤) المصدر المتقدّم: الحديث ٦.

وقوله عليه السلام في مصحّحة إسحاق بن يعقوب: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم**»[١]، وغيرها هو بنحو العموم الاستغراقي لا المجموعي ولا صرف الوجود، أي أنّ طبيعة هذا العنوان قابل للانطباق على كلّ من تتوفّر فيه هذه الشرائط وليس الانطباق ينحصر بمورد ومصداق واحد، كما أنّ انطباقها على الكثيرين ليس بنحو العموم المجموعي والهيئة الجماعيّة وإن كانت هذه الكثرة تنطلق من عرضيّة بناء واحد.

الثانية: مشاركة الجمهور

إنّ مقتضى قوله عليه السلام: «**فليرضوا به حكماً**» و «**ينظران من كان ...**» وقوله عليه السلام: «**اجعلوا بينكم رجلاً ...**» وقوله عليه السلام: «**فارجعوا فيها ...**» أنّ الأمّة قد أوكلّ عليه السلام إليها إحراز وانتخاب الواجد للشرائط وأنّ انتخابه هو الّذي يبسط يد النائب من الفقهاء أو غيرها من بقيّة المراتب اللاحقة وإن كانت التولية منه عليه السلام ومن ثمّ عُرف عند جملة من المحققين أنّ بسط اليد من قِبل الناس والأمّة شرط جعله واشتراط منه عليه السلام فيمن جعله وهذا نوع من الرقابة والمشاركة للأمّة في انتخاب مدراء النظام وهذا نمط من عدم التمركز في مصدر الصلاحيات والنصب والتولية.

الثالثة: حفظ الحدود وعدم التداخل في الصلاحيات

إنّ مقتضى ما تقدم ومقتضى قوله عليه السلام: «**فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ والرادّ علينا رادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله**»[٢] أنّه إذا تصدّى أحد الفقهاء ومن أُنيب بعد رجوع الناس إليه لا يصحّ للفقيه الآخر

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) المصدر المتقدّم: الحديث ١.

التقاطع معه ولا الممانعة ولا الإعاقة في ما ينفذه من الأحكام والتصرفات فتكون المساحة الّتي شغلها غير قابلة للتعدّد بخلاف بقيّة المساحات والمجالات الفارغة. وهذا هو الحال في النسبة بين نيابة الفقيه ونيابة عدول المؤمنين من أهل الخبرة وغيرهم؛ فإنّ كلّ مجال لم تبسط فيه يد الفقيه أو قصرت يده عن التصرّف فيه لعدم القدرة أو بسبب آخر فإنّها تصل النوبة إلى العدول من المؤمنين، بعد استكشاف إذنه عليه السلام عن مثل قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾[1] وبقيّة العمومات الآمرة بإقامة القسط والعدل والمعروف والنهي عن المنكر، وقوله عليه السلام في صحيح ابن بزيع: «**إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس**»[2] في مورد القصر.

وكذا قوله عليه السلام في صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري «**فلا بأس إذا رضي الورثة بالبيع (الأكابر فيهم) وقام عدل في ذلك**»[3].

وقوله عليه السلام في صحيحة ابن رئاب: «**فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع إليه القيّم لهم الناظر فيما صنعوا**»[4].

ومثلها صحيحة أبي علي الراشد[5].

فإنّ عموم الصلاحية (المأذونية) منه عليه السلام تقتضي عدم التمركز مع ملاحظة عدم التقاطع إذا تصدّى بعض من توفّرت فيه الشرائط.

---

(١) المائدة ٥: ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

(٣) المصدر المتقدّم: الحديث ١.

(٤) المصدر المتقدّم: الباب ١٥، الحديث .

(٥) المصدر المتقدّم: الباب ١٧، الحديث ١.

الرابعة: الموازنة بالرقابة المتبادلة

وهو مقتضى ما يستفاد من قوله عليه السلام: «ينظران ...» وقوله عليه السلام: «فليرضوا...» وقوله عليه السلام: «فإذا حكم بحكمنا ...» حيث قيّد الحكم وتصرف النائب بكونه على موازين أحكام الأئمّة عليهم السلام .

أنّ كلّ تلك الرقابة موكولة للشرائح المختلفة من المؤمنين سواء من أهل الخبرة والفضيلة في كلّ مجال بحسبه أو من عموم الناس بحسب ما يعرفونه ويدركونه من واضحات الأمور وبحسب مختلف الآليّات في الأعراف والبيئات المختلفة.

الخامسة:

إنّهم عليهم السلام مضافاً إلى تلك المحاور والقواعد الّتي مرّت ـ وضعوا ميزاناً لفصل التضارب الّذي قد يقع بين النوّاب ووضعوا قواعد لرفع التدافع والتقاطع وهو ما رسمته لنا مصحّحة عمر بن حنظلة في قوله عليه السلام عند الاختلاف في الحكم والتصرّف: **«الحكم ما حَكَم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»**.

وقوله عليه السلام أيضاً: **«المجمع عند من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الّذي ليس بمشهور عند أصحابك»**.

وقوله عليه السلام: **«فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف»**.

وقوله عليه السلام: **«ما خالف العامّة ففيه الرشاد ... ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر»**[1].

---

(١) الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

فإنّ ما ذكره ﷺ في حلّ الاختلاف والتضارب من قواعد أربع أو أكثر بمثابة موازين لحلّ التضارب على صعيد النظام القضائي والتشريع الفتوائي والصلاحيات النيابيّة في النظام السياسي التنفيذي وليست خاصّة بالقضاء في النزاعات الفردية.



الفصل الثالث

حقيقة الدولة
و الإمامة الإلهيّة





حقيقة الدولة

ولتوضيح الصلة بين الإمامة الإلـٰهيّة والدولة في النظام الاجتماعي السياسي البشري، لابد أن نذكر نبذة عن تعريف الدولة ونشوئها:

أسباب نشوء الدولة

فهي أربعة:

الأوّل: القوّة أي سلطان إرادة القوي على الضعيف.

الثاني: طبيعة الإنسان حيوان سياسي غريزته اجتماعيّة.

الثالث: الحقّ الديني الطاعة والولاية.

الرابع: العقد الاجتماعي وهو الّذي يشكّل ميثاق المؤسسة السياسيّة فيحلّ القانون الوضعي محلّ القانون الإلهي فيصبح لكل فرد حقوق وواجبات، والسيادة على هذا الأساس مستمدّة من رضا الشعب.

وقد تبدّلت الدولة من المنظمة القسرية الاستبداديّة إلى المنظمة التعاونية ممّا أكسبت الأفراد الحرّيّة الشخصيّة.

أشكال الدول وأُسس بنائها

١ ـ دولة القبيلة وهي أنسب إلى ظروف الرعي والرعاة.

٢ ـ دولة الإقطاع وهي أقرب إلى الظروف الزراعيّة.

٣ ـ دولة المدن وهي أقرب إلى ظروف التجارة.

٤ ـ الدولة الامبراطورية وهي أقرب الدولة التوسّعية الّتي لا تقف عند الحدود الطبيعية.

أثبتت التجارب أنّ دولة المدنية الصغيرة ضعيفة لا تقوم بأعباء المسؤوليّة الدفاعية والرفاهية الاجتماعيّة العامّة وكذلك الدولة الامبراطورية واسعة جدّاً لا يمكنها تأمين الأمن ولا توحيد القوانين في كلّ رقاعها، ومن ثمّ هجر كل النمطين من الدولة وأسّس نمط آخر على الأسس الطبيعية الجغرافية والعنصرية الّذي يبتني على الشعور العامّ الموحّد والمصالح المشتركة الطبيعيّة.

أقول: وهناك **طرح رابع** جديد في ما يسمّى بالشرق الأوسط الجديد من تأسيس الدولة على القومية والطائفية المذهبية، أي إمّا الجغرافية بحسب القوميّة أو الجغرافية بحسب الطائفة.

كما أنّ هناك **نمطاً خامساً** من الدولة الفدرالية والكونفدرالية وهو يجمع بين أنماط عديدة من الدولة فيجمع بين نظام الحكم الذاتي للأقليم والتمثيل السياسي له لأبناء الإقليم مع وجود جهات من الوحدة والمصلحة العامّة مع الأقاليم الأُخرى من دون أن تؤثّر على حرّية الأفراد في ظلّ تطبيق النظام الديمقراطي، ولا زال المنظّرون الاستراتيجيّون يبحثون عن المراحل لتطوّر الدولة أكثر مما توصلوا إليه إذ لا حدّ يوقف عنده؛ إلّا أنّ الأساس الّذي على ضوئه يتم البناء عندهم هو محوران والتوازن بينهما: بين سيادة الدولة وحرّية الفرد بدقة لا متناهية، إذ الميل إلى أحد الطرفين يؤدّي إمّا إلى النظام الاستبدادي أو الفوضوي، فلابدّ من المراقبة الدائمة لحفظ التعادل بينهما بحسب الظروف المتغيّرة باستمرار وليس هناك اتفاق بين الدول على طريقة عامة للوصول إلى ذلك، ولا على ضمان صحيح صائب.

فوارق الدولة القديمة والجديدة (في الوظائف والمسؤوليّات)

حيث إنّ الدولة كلما ازدادت وظائفها الخدمية ومسؤولياتها كذلك ازدادت رقابتها وواجبات الأفراد تجاهها، فبعد أن كان الفرد يعارض أيّ تدخل للدولة في أعماله، على العكس يطالب الحكومة اليوم بزيادة فعاليتها في النواحي والأعمال الاقتصاديّة وتوسّع سلطة الحكومة في العصر الحاضر ذو طبيعة تشريعية بخلاف السابق فإنها قسرية ذات طابع تنفيذي في تحمّل مسؤولية خدمات عديدة كنشر التعليم والاهتمام بصحّة الشعب وأحوال المقعدين وزيادة الأمن والمنع عن وقوع الجرائم.

التوفيق بين سيادة الدولة وحرّية الفرد

وخاصية الإنسان القديم عدم التطبّع والفوضويّة والتمرّد وخاصية الدولة القديمة الصرامة والقسوة مع أنّ هذه العلاقة تعيق تقدّم الأفراد وتمنع التلاحم والوحدة بين الطرفين.

بينما استبدال هذه الخاصّية في كلّ منهم وفي الدولة بالتنظيم وفي الفرد بالطاعة والحرية لكن لا على أن يكون أحدهم على حساب الآخر.

القرابة أوّل وحدات تكوين الدولة والمجتمع

وقد جاء في كتاب **العلوم السياسيّة**[١] ما ملخّصه: إنّ التنظيم الاجتماعي كان ذا صلة قويّة بالقرابة وأنّ كثيراً من الأُمور الّتي ينظّمها القانون اليوم كانت في السابق بيد رئيس الأسرة ثمّ تكوّنت العشيرة وانتخبت لها رئيساً يمارس

---

(١) تأليف: رايموند كارفيلد كتيل، ترجمة: فاضل زكي محمّد: ٨٥.

السلطة عليها.

وإنّ الدولة تطوّرت من العائلة الأسرية ليس كوحدة اجتماعيّة فقط بل كوحدة سياسية، نعم الدولة تطوّر مباشر عن القبيلة وهي المكوّنة من عدد كبير من العائلات حيث الحاجة تدعو إلى أن يقفوا صفاً واحداً في الأهداف الدفاعيّة والغزوات، فأقدم الدول تضمّ مبادئ تتصّل بالعائلة الأبويّة ونظمها الخاصّة بحياتها السياسيّة.

فإنّ رابطة القرابة من أقوى روابط الوحدة والتماسك والّتي هي من الأمور الضرورية في الحياة السياسيّة، وعند دراسة صلاحيّات الرئيس لا سيما المتعلّقة بفضّ المنازعات نجد أنها متطابقة مع صلاحيّات رئيس العائلة الأبوية، كذلك مبدأ الاستشارة والمبدأ الوراثي ومبدأ السنّ الّذي يضفي على صاحبه التجربة والفكرة ويمنحه حقّ الحكم وقد كثر ظهورها في المنظّمات السياسيّة، كما أنّ الدخول في القبائل القديمة الّذي هو افتراض التبنّي في عائلة من العوائل على مبدأ رابطة الدم، حيث إنّ رابطة القرابة تقوّي الشعور بالوحدة وهو بنفسه ملحوظ في تنظيمات الدولة السياسيّة الأولى ولا تزال إلى يومنا هذا وهي رابطة الانتماء إلى الوطن والقوميّة.

نظريّات في طبيعة الدولة

● **النظريّة القانونيّة** وأنّ مصدر وجود وقوّة الدولة وسلطتها هو القانون؛ ويراد من ذلك الشخصيّة القانونية الاعتبارية باعتبار القانون المتولد من الأحكام العقليّة والعقلائيّة.

ومن أبرز معالم هذه النظريّة تملك الدولة للأموال وولاية وإدارة المشروعات الاقتصاديّة ومسؤوليتها ووظائفها في المجالات المدنية والأمنيّة والجنائية.

ولا يخفى أنّ نظرية النصّ والحقّ الإلهي في الدولة تندرج في النظريّة القانونية.

وسجّل على هذه النظريّة مؤاخذة من أنّها تصوّر الدولة موجوداً اعتبارياً اصطناعياً بحتاً من عمل الإنسان وأنّه بالإمكان تشكيلها حسب ما يشاء الإنسان من دون مراعاة الأعراف والتقاليد والهويّة التاريخيّة للمجتمع ونواميس المحيط الطبيعي وقوانينه الحيويّة.

● **نظرية الظاهرة الطبيعية** المعروفة بالكائن الحيّ لما تتركّب الدولة من أجهزة شبيهة بالإنسان فتدعى بالإنسان الكبير، فإنّ تصميم بنائها يحكي تماماً قوى الإنسان البدنية والنفسانية والروحية والعقلية، فشاكلة الدولة ليست بمجرد الاعتبار المحض بل الطبيعة المجتمعة وتاريخ المجتمع وهويّته والتقاليد لها دور مصيري في هويّة وهيكلة الدولة.

ويؤاخذ على هذه النظريّة أنّه لا يمكن ترسيم وجود الدولة ككائن حيّ حقيقة كبقيّة الموجودات الحقيقيّة، إذ شخصيّة الدولة ناجمة عن اختيار أفراد المجتمع وإرادتهم سواء الكل أو البعض منهم.

● **نظرية العقد الاجتماعي** وهي نظرية تتبنّى أنّ المنظمة السياسيّة وكلّ علاقة بين الحاكم والرعية تنشأ من الإرادة الاختيارية بين الطرفين بالتعاهد بينهم.

وقد أُخذ على هذه النظريّة تركيزها على مصدر سلطة الحاكم أكثر من تركيزها على طبيعة ذات الدولة وجسمها.

ويؤكّد أصحاب هذه النظريّة على تثبيت نظريّة سيادة الشعوب وحرّية الأفراد وحقّهم في القيام على تغيير السلطة، وهذا بخلاف نظرية النصّ والحقّ الإلهي الّتي شيّدتها الكنيسة. وهذه النظريّة مثمرة جدّاً عند حصول النزاع بين الشعوب وسلطات الحاكمين، لا سيّما في الأدوار الأخيرة الّتي حرص على تأسيس

البرلمانات الممثلة للشعوب. ويعتبر هوبز[١] ولوك[٢] وروسو[٣] من الذين تبنّوا هذه النظريّة بقوّة.

ولوحظ على هذه النظريّة:

أوّلاً: محدودية العقد الاجتماعي عن صلاحيّة التغيير والاختيار؛ فإنّها لم تفرّق بين نظام الدولة والحكومة أي ثبات الأوّل وتغيّر الثاني وضرورة طبيعة الأوّل واختيارية الأمر الثاني.

فإنّ الحاجة إلى أجهزة الدولة الخدميّة أو الأمنيّة أو الدفاعية أو النظمية وغيرها ضرورية لا يمكن استغناء المجتمع والشعب عنها، فضرورتها نابعة من ضرورة الحياة الاجتماعيّة ومع تبدّل الحكومات لا تتبدّل ولا تزول هذه الضرورات إلى تلك الأجهزة والنظم والآليات والهياكل وإن أمكن فرض تطوير فيها.

ثانياً: أنّه قد أفرط في حرّية الأفراد والإرادة العامّة على حساب الطبيعة القانونيّة لنظام الدولة. وبعبارة أخرى: أنّه قد وقع الخلط في هذه النظريّة بين سيادة الشعب وبين الرأي العام، فإنّ سيادة الشعب أمر لا يعني الأخذ بالرأي العام في كلّ التفاصيل وصغائر الأمور ومتوسّطها فلو أقدم الشعب على اختيار الحاكم والحكومة فذلك لا يعني أخذ الحاكم بالرأي العامّ في كلّ الأمور، نظير ملكيّة المالك الشخصي لأعيان أمواله فإنّه في حين إقرار ملكيّته وسيادته على أمواله إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّه إذا أقدم على البيع أن تبقى سلطته على تلك الأعيان وذلك توفيقاً بين سيادته على أمواله وحرمة قانون البيع.

---

(١) المتوفّى ١٦٥١ م.

(٢) المتوفّى ١٦٩٠م.

(٣) المتوفّى ١٧٦٢ م.

وهذا ممّا يبيّن ضرورة الطبيعة القانونية في نظام الدولة الّتي تفرضها ضرورة النظم النابع من ضرورة طبيعة المعيشة والحياة الاجتماعيّة.

وثالثاً: أنّ هذا العقد لا يمكن تصوّره اختيارياً بلحاظ جميع أفراد الشعب إذ أنّ من لم يشارك فيه لسبب أو آخر لم تساهم إرادته في الإرادة العامّة ولم يفسح المجال. كما في الجيل الناشيء الصغير عندما يكبر وكذلك من لم يرضوا بهذا العقد من الأقليّة النسبيّة أو الأقلّية المطلقة مع أنّه لو مات المتعاقدون الأصليون لا تزول الدولة.

ورابعاً: نقص هذه النظريّة عند ملاحظة الضرورات الطبيعيّة في الحياة الاجتماعيّة والهوية التاريخية الّتي تستدعي تكوين الدولة أي أنّ هذه الأمور تفرض نحو من المنظّمة السياسيّة الاجتماعيّة في المجتمع بغضّ النظر عن توافقات أفراد المجتمع وقيامهم بعمليّة الانتخاب المتعارفة اليوم بعملية الاقتراع.

وخامساً: أنّ هذه النظريّة لا تصلح أن تكون منطلقاً أوّل كمبدأ للشرعية وذلك لأنّ إبرام هذا العقد ونفوذه يفتقر إلى سبق وجود سلطة تعطى نفوذه وإبرامه.

ومن ثم تواجه هذه النظريّة إشكاليّة الافتقار إلى الصفة القانونيّة والسند والأساس الّذي تنطلق منه.

● **النظريّة المثاليّة**، وتنطلق هذه النظريّة من فكرة أنّ الكمال المثالي للأفراد إنّما هو في نظام الدولة لا بمعنى أنّ النظام العامّ وسيلة لكمالاتهم، بل بمعنى أنّ الحياة المترتّبة والمتشكّلة طبق نظام الدولة هي الكمال الحياتي للأفراد الأمثل أي أنّ العموميّة من ظاهرة حياة الأفراد في بعدهم الاجتماعي هي الحياة الأكمل من أطوار حياتهم، فإنّ كمال الفرد كما يعرّف بحصوله على العلم والقدرة والسعادة كعنصر ذاتي فصل فاصل له عن بقيّة الذوات فهو العنصر الذاتي لكماله

لا يجد مجالاً لتحققه إلّا إذا كان فعل الفرد ضمن نظم عامّ موحّد يتفاعل فيه فعله مع فعل الآخرين بتأثير وتأثّر ضمن نظم يعتبر شاكلة لفعل جماعي فقدرة ذلك النظم وشاكلة الفعل الجماعي هي الدولة.

يلاحظ على هذه النظريّة:

الأُولى: أنّ هذه النظريّة هي غاية للدولة والدولة وسيلة لها وقد حصل الخلط بين غاية الدولة وتعريفها.

الثانية: أنّ هذه النظريّة لا تخلو من إبهام وإجمال وفيها إفراط من التجريد بعيد عن الواقع الموضوعي للمنظمة السياسيّة للدولة في المجتمع.

الثالثة: أنّه تسجّل على النظريّة المثالية الإفراط في إعطاء الصلاحيّة للدولة وأهمّيتها وتعظيمها مقابل حرّية الأفراد وأنّ مصلحة الأفراد بنحو آحاد العموم (العموم الاستغراقي) يفرّط بها في قبال هيئة المجموع (العموم المجموعي) وتستثمر لاستبداد الحاكمين.

أهمية البحث في نظريّة الدولة

ويسلّط الضوء عليها عبر نقاط:

الأُولى: أنّ الأهميّة تكمن في تفهّم حقيقة السلطة المحيطة بأفراد المجتمع وهي البيئة السياسيّة العامّة للمجتمع وطبيعة تنظيمها وأدوات نشاطها وأعمالها المنطلقة من فلسفة السلطة السياسيّة بعد وضوح أهمّية الظاهرة السياسيّة في الحياة العامّة.

الثانية: رغم ما قدّم من نظريّات متعدّدة في فهم هذه الظاهرة إلّا أنّهم لم يصلوا إلى تمام حقيقتها ولا إلى الكثير من زواياها وجهاتها، ومن ثمّ يشهد الفكر

البشري دوماً تطوّراً سياسيّاً للوصول إلى معرفة موقع السيادة في الطبيعة السياسيّة وطريق الوصول إليه.

فالأبحاث الأكاديميّة لا زالت في بحث مضنٍ للتعرّف على قواعد حقيقة السيادة والسلطة السياسيّة.

الثالثة: وخير شاهد على عدم الوصول إلى حقيقتها أنّ هذه السيادة والسلطة السياسيّة في تطوّر مستمر بنحو حتمي لا يكون للأفراد ولا للحاكمين دخل كبير في حصوله ومن ثمّ تتغيّر الحكومات والحاكمين جيلاً بعد جيل من دون أن يستطيعوا المحافظة على البقاء، كلّ ذلك بسبب عدم الوصول إلى المفاصل الحقيقيّة والمنابع الأصلية لتولّد السلطة السياسيّة وحقيقة مركز القوّة ومبدئها كما أشار إلى ذلك الباحث الغربي في كتابه **النظم السياسيّة**[1].

الرابعة: أنّ هذه النظريات قاصرة عن الوصول إلى حقيقة السلطة السياسيّة وهي الدولة ولا تطابق الظروف الواقعيّة بشكل تامّ ولا تنسجم معها بشكل متفاعل ومن ثم يضطرّ الساسة لتجاوز مبادئ تلك النظريّات والتكيّف مع الواقع بعيداً عن التجريديّة الإطلاقيّة في تلك النظريات.

الخامسة: أنّ التطوّر السياسي معناه حدوث ظواهر سياسيّة جديدة لا يكون اللاعب المؤثّر الأصلي فيها هم الحكّام الرسميون، فمن ثمّ هذه الظاهرة الجديدة تكون بالنسبة إليهم طوراً جديداً.

السادسة: رغم كلّ القصور الّذي مضى عن الإحاطة بالحقيقة إلّا أنّه يظلّ لتلك النظريات ومبادئها تأثيراً بنسبة جديرة بالاهتمام والرعاية لأنّه يتمّ فيها اكتشاف

---

(١) رايموند كارفيلد كتيل، النظم السياسيّة: ١٦٢.

فقرات وأجزاء من حقيقة الحياة والسلطة السياسيّة ممّا يكون لها سهم في التأثير. فالحال أمر بين أمرين لا بسلب الاختيار مطلقاً، وإن لم يكن هو تمام الاختيار.

الإمامة الإلهيّة المجهول المطلوب في نظريّات الدولة

إنّ نظام الخلافة الإلهيّة هو قطب مركز السيطرة والسيادة في النظام السياسي الاجتماعي البشري، وهو المفصل والمنبع الأصلي الّذي تنحدر منه بقيّة مبادئ القدرة وبه تنتظم، كما أنّ بها تنحلّ الاعتراضات الّتي وردت على النظريّات السابقة. وذلك بملاحظة النقاط التالية:

الأُولى: أنّ البحث عن منشأ المشروعيّة أمر ضروري في أيّ نظريّة باحثة عن فهم حقيقة الدولة الّتي هي عبارة عن النظام الاجتماعي والسياسي والسلطة والسيادة الجماعيّة، فكما مرّ أنّ تفسير الدولة بالشخصيّة القانونية أو بالعقد الاجتماعي يفتقر إلى بيان مصدر المشروعيّة.

وفي الإمامة الإلهيّة قد فرض انطلاق المشروعيّة من الحاكميّة الإلهيّة لكن لا بمعنى التبرير للاستبداد باسم الحاكميّة الإلـهيّة بل هو ناموس السواسية والعدل بين الجميع في ظلّ عبوديّة الجميع لحاكمية الله تعالى، أمّا كون حاكميته تعالى منشأ للمشروعيّة فلأجل أنّ جميع التعريفات للمشروعية ومنشأها منطبقة على حاكميته تعالى فلو بنى على أنّ منشأ الحاكميّة والمشروعيّة هو الخالقيّة أو الصانعيّة أو ملك الفاعل لفعله فهذه الضابطة ثابتة له تعالى.

النقطة الثانية: كما لا يرد على نظريّة الإمامة ما سجّل من إشكال على النظريّة القانونيّة ونظرية العقد الاجتماعي من عدم تصوير القدرة والقوّة منفّذة أو ممضية لهذه المشروعيّة من جهة أنّ انفكاك المشروعيّة عن القدرة انفكاكاً تامّاً يلغي المشروعيّة، ومن ثمّ كان من اللوازم الذاتية للقانون والتقنين والحكم والأحكام

المؤاخذة والمعاقبة والتنفيذ والإجراء التطبيقي إذ لو استحيل على القانون القدرة على التطبيق أو على المؤاخذة عليه لكان لغواً محضاً.

وهذه الإشكالية ما تفادته نظريّة الإمامة حيث إنّ القدرة الإلـهيّة مبدأ ومنتهى مفروض سواء في الحياة الأرضيّة ودار الدنيا أو بلحاظ العقبى ودار الآخرة.

خفاء حقيقة أنواع الحكومة والسلطات والموقعيّة المركزية فيها

إنّ اعتراف الأبحاث العلميّة بأنّ حقيقة السلطة والقدرة في النظام الاجتماعي السياسي العام أمر لم تصل إليه الأبحاث العلمية إلى نهايته وإلى تمام أطرافه، وهو خير شاهد على أنّ زمام هذا النظام البشري حيث يكون دولة بين قدرات مختلفة ولا تستطيع فئة ولا قوم ولا أشخاص الاحتفاظ به، بل كلما وصلوا إلى مواقع منه يفقدونه بعد برهة وأنّ ذلك أبين شاهد على عدم معرفة الحكام والحكومات بتمام حقيقة السلطة العامّة وأبواب نوافذ القدرة الجماعيّة في النظام المجموعي البشري.

كلّ ذلك ممّا ينبّه على أنّ زمام هذا النظام وقطب رحاه والمحور المركزي فيه لم يصل إليه أحد، وأنّ زرّ القدرة لم يقع بيد أحد من البشر ولم يتعرّفوا عليه، وأنّ هذا الموقع المركزي ليس هو مدينة جغرافيّة وليس هو سلاح خاصّ بعينه ممّا يتعارف عند البشر ولا هو موقع وبيئة أرضية ثقافيّة متعارفة عند البشريّة بحسب ماضيها وحاضرها ولا الأرضية الاقتصاديّة المعروفة ولا قدرة معهودة لديهم في المجالات الأُخرى المختلفة، رغم أنّ هذه القدرات المختلفة المتنوّعة هي من فقرات وأجزاء القدرة في النظام العامّ ولا يمكن تغافل أداتها ودورها إلّا أنّه رغم ذلك ليست هي عصب محور القدرة، وهذا ممّا يلفت إلى أنّ ما أقيم من أبحاث حول الإمامة البشريّة والقيادة السياسيّة في المجتمعات سواء في

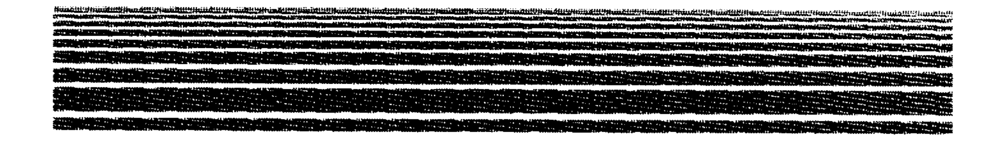
الأبحاث الدينيّة أو الأبحاث الأكاديميّة لم تستوعب حقيقة القيادة والتدبير والإدارة للنظام الاجتماعي السياسي البشري على وجه الأرض وجهاته المختلفة الّتي لا زالت غامضة عن الأبحاث البشريّة.

لا هيمنة شاملة للحكومة على النظام الاجتماعي إلّا بالعلم اللدني

أقول: رغم ما ذكروه من أنّ منظمة الدولة أقوى المنظمات الاجتماعيّة إلّا أنّهم يعترفون أنّ تطوّر الدولة من جهة السيادة الّتي هي القوّة لم تبلغ أقصى مراحلها، أي أنّ هناك بيئات اجتماعيّة وقوى في طبيعة المجتمع البشري لم يتعرّفوا عليها فضلاً عن أن تسيطر منظمة الدولة عليها، ومن ثمّ على الدوام تقع منظمة الدولة في محك الاختبار عند التدافع والتجاذب مع قوى جديدة اجتماعيّة تفرض إرادتها على الدولة بل هناك قوى طبيعية اجتماعيّة كالأعراف والتقاليد رغم معرفتهم بها إلّا أنّه لم تستطع الدولة إلى يومنا هذا السيطرة عليها من كلّ جوانبها، وهذا ممّا يكشف عن أنّ السيطرة على كائن البشر الاجتماعي على وجه الأرض يحتاج إلى علم لدني لتتحقق السيطرة عبر الأسباب العادية من دون الحاجة إلى أسباب ما وراء الطبيعة إلّا أنّ العلم المتكفّل لذلك من وراء الطبيعة وهذا أحد معاني المعجزة العلمية.

٢

قواعد مشاركة الأمّة في الحكم والرقابة



الفصل الأوّل

مجاذبات بين
حاكميّة الدين وحاكميّة الأُمّة





الجدليّة بين رقابة الأمّة وبين الوصاية الشرعيّة عليها
بين تفاعل الأُمّة مع الحدث بالقيام بدور الرقابة وعزلها عنه
وبين الوصاية عليها والتحرّر منها

قال الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تذكرة الغافل**[1] ما حاصل كلامه ﷺ:

«أنّ تعيين الموضوع ليس بيد حاكم الشرع بل في عهدة المكلّف؛ فلو اختلف إحراز الحاكم مع إحراز المكلّف كان المدار على ما يحرزه المكلّف. وهو يعرّض ﷺ بذلك بأنّه لو شخّص المجتهدون وقرّروا أنّ المجلس النيابي مبني على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتنفيذ القوانين الإلهيّة وإعانة المظلوم وإغاثة الملهوف وحفظ بيضة الإسلام، بينما شخّص المكلّف والفرد بأنّ نظام المجلس النيابي سدّ لباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لبنائه على الحريّة بالمعنى الغربي من إطلاق الغرائز الحيوانية أو تغيير العقائد الإسلامية أو إفشاء الظلم؛ فاللازم عليه حينئذٍ عدم متابعتهم في ذلك».

وتسجل بعض النقاط على كلامه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره ﷺ من كون تشخيص الموضوع بيد المكلّف لا بعهدة الحاكم إنّما هو في الشؤون الفردية وما يخصّ الفرد من الموضوعات الجزئية إن لم يكن

(١) الصفحة ٦٦: تعيين موضوع ربط به حاكم شرع ندارد بعهده خود توست.

فيها نزاع أو معرض نزاع مع فرد آخر.

وأما في الموضوعات العامّة وذات الشأن الكلّي فإحرازها ليس في مصبّ الشأن الفردي، بل هي لمن له صلاحية التدبير في الشأن العامّ وهو الحاكم الشرعي. نعم، لابدّ وعلى الحاكم الشرعي من الاعتبار والاعتناء بقول أهل الخبرة في كلّ موضوع سواء كان ذا طابع عامّ في المجال التنفيذي أو ذا طابع أعمّ من الفردي والعامّ في مجال التشريع والفتيا.

وكذا لو كان الموضوع جزئياً ولكنّه محلّ نزاع بين فردين أو أكثر فتشخيصه أيضاً وحسم الاختلاف فيه بيد الحاكم الشرعي. نعم، قد ذكر الأعلام أنّ في ما يختصّ بالمجتهد والفقيه من الفتيا أو الحكم في الموضوعات إنّما يكون نافذاً ماضياً في دائرة المسائل النظريّة أي غير البيّنة الضرورية الواضحة القطعيّة، فلو فرض القطع للمكلف ويقينه لا مجرّد التجزم الحاصل من بعض الجهات بل مع الالتفات إلى جملة الجهات فحينئذٍ لو فرض حصول القطع واليقين لما كان ملزماً بمتابعة حكم الحاكم. ولكن لابدّ من التنبيه والتأكيد على أنّ الموضوعات السياسيّة العامّة ممّا يصعب تقييم المحصّلة العامّة فيها وإن كان ذلك لا يتنافى مع مراعاة المكلّفين وعموم الناس الرقابة في كلّ موقع بحسب وضوح الفعل والحدث الجاري بحسبه فيه. وهو مقتضى المسؤوليّة الملقاة على عاتقهم في بعد الرقابة.

وبعبارة أخرى: إنّ هناك جدليّة تجاذب بين حيويّة نشاط الأمّة بالمراقبة لمجريات الأحداث السياسيّة والتفاعل مع المشهد السياسي والتصدّي للمنكر والمساهمة في إقامة المعروف السياسي والاجتماعي ـ وهذا يقتضي إفساح المجال لها بالمتابعة والرصد للأوضاع ومساهمتهم بالتحليل والمحاسبة والموازنة

للأمور إذ هو الّذي يعطي معنى للمراقبة بمعناها التامّ وعلى ضوء ذلك فقد يبدو في بادئ النظر تقاطع بين هذه الصلاحية للأمّة ـ وبين وجوب متابعة وطاعة الأمّة للحاكم الشرعي نافذيّة حكمه فيها ممّا قد يستنبط منه إلغاء أي دور للأمّة وإلغاء أي مخالفة لها على حاكميّة الحاكم.

ولكنّ الصحيح أنّ الصلاحيّتين مقامتان في طريقين متوازيين لا يتقاطعان مع بعضهما البعض بل يسند كلّ منهما الآخر ـ كما أوضحنا شطراً من هذه الملاءمة في الملاءمة بين النصّ والشورى وغيرها من المحاور السابقة ـ وبعبارة موجزة: أنّ رقابة الأمّة وإسهامها في إقامة النظام الصالح مفروضة حتّى في ظلّ حاكميّة المعصوم، بعد كون جهاز ومرافق حكومة المعصوم هي من شرائح الأمّة غير المعصومين وبعد لزوم معاونة الأمّة ومناصرتها للمعصوم.

وأمّا في فرض النوّاب العامّين أي بالنيابة العامّة فمراقبة الأمّة وتفاعلها بالإسهام يشتدّ أكثر وهو يكون من سيادة القانون الشرعي على الطرفين، غاية الأمر أنّ كلّ طرف يساهم ويشارك بحسب قدرته وعلمه واطّلاعه ومن جانبه ومن ثمّ اختصّ دائرة رقابة الأمّة وتصدّيها في محدودة الضروريات والبديهيات القطعيّة وما يحوم حولها وذلك بحسب درجة الآليات العلمية لديها بخلاف مساحة ودائرة دور الفقهاء والنخب ويظلّ كلّ طرف مراقب ومحاسب للطرف الآخر.

تعيين من له الصلاحية للتدبير في الأُمور العامّة والمسؤوليّة الشرعيّة للأُمّة تجاه ذلك مقاومة أو نصرة

وقال الشيخ فضل الله النوري ﵀ في رسالته **تذكرة الغافل** ما محصّله:

«أنّ التدخل في الأمور والمصالح العامّة للناس من صلاحيات الإمام ﵇ ونوّابه العامّين ولا يشمل الآخرين وتقحّمهم في ذلك حرام وغصب لذلك المقام للنبيّ ﷺ والأئمة ﵈ وقد ورد في النصوص من علائم الفساد في آخر الزمان تدخّل أراذل الناس والسفلة منهم في الأمور العامّة مع كون ذلك ليس من صلاحيّاتهم وإنّ منع ومقاومة هؤلاء واجبة إذا تصدّوا للحكم واحتلوا المناصب العامّة كما أنّه تحرم معاونتهم لأنّه غصب مقام النبيّ ﷺ وآله ﵈»[1].

وقال ﵀ في موضع آخر متعجباً ومستنكراً كون مقاومة ظلم الحاكم وقطع

---

(١) الصفحة ٦٧: يعني تكلّم در امور عامّه ومصالح عمومي ناس مخصوص است با امام ﵇ يا نواب عامّ او وربطى به ديگران ندارد ودخالت غير آنها در اين امور حرام وغصب نمودن مسند پيغمبر ﷺ وامام ﵇ است. آيا نشنيدى كه ائمه ما فرمودند در زمان غيبت فساد به حدّى مى‌رسد كه تكلّم مى‌كنند در امور عامّه اشخاص كه حقّ تكلّم در امور عامّد ندارند. مگر نمى‌دانيد كه اگر غير اهل در اين مسند نشست واجب است منع آن از اين شغل وحرام است حمايت او. مگر نمى‌دانيد كه اين كار از غير نوّاب عام غصب حق محمّد وآل محمّد ﷺ است.

الطريق عليه مورداً للجهاد وأنّ الوقاية من وقوع الظلم بالمقاومة من قبيل القصاص قبل الجناية[١].

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ جملة من النقاط:

الأولى: أنّه قد مرّ مفصّلاً أنّ النيابة العامّة وإن كانت من صلاحية الفقهاء نيابة عن المعصومين وأنّ الأصل في الولايات والصلاحيات هي: أولاً لله عزوجلّ ثم للرسول ﷺ ثم للأئمة عليهم السلام وهم قد نوّبوا الفقهاء والعلماء كأيد وأذرع لهم، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم إفساح المجال والأدوار إلى نخب الأمّة لتقوم بالتعاون والمؤازرة والمناصرة والتفاعل الإيجابي مع جهاز الحكم الشرعي، ومن ثمّ بني على حجّية قول أهل الخبرة في المجالات المختلفة وإن كان ذلك بالإضافة إلى النواب العامين دون المعصوم فضلاً عما ذكره الفقهاء من وصول النوبة إلى عدول المؤمنين أهل الكفاءة والخبرة في تدبير جملة الأمور العامّة كما في القصّر والأيتام ونحوهم إذا لم يتمكّن الفقهاء من التصدي لذلك كما أوضحنا ذلك بشيء من التفصيل في المحور الأوّل.

وبعبارة أخرى: إنّ المواقع الإدارية في النظام السياسي الّتي هي دون رأس الحكم من الدرجات المتوسطة لا ريب أنّ الشاغل لها هو من صلاحية النخب والكفاءات من عموم الناس.

الثانية: أنّ ما ذكره من كلامه في الموضعين متدافع حيث بنى في أحدهما على منع مواجهة الأنظمة الظالمة في البلاد الإسلامية، بينما أوجب في الموضع الآخر ممانعة المتغلّبين على مقدّرات الأمّة الفاقدين للصلاحية.

---

(١) الصفحة ٧٣: مگر قطع ظلم مورد جهاد است مگر جنايت وارد نشده را قصاص مى‌كنند من نمى‌دانم رجاء وقوع چه ظلمى را در نظر گرفته‌اند كه اعظم است از اضمحلال دين ...

الثالثة: إنّ مسؤولية الرقابة العامّة لمصير الوضع العام واتّجاهه هي المسؤوليّة الّتي تقع على عاتق الأمّة بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[1] وإن كانت ولاية الأمر هي للمعصومين عليهم السلام، ومن يُنيبوه في الموارد المحدودة، إلّا أنّ مؤازرتهم عليهم السلام ومقاومة ظلم أنظمة الجور تكليف تقوم به الأمّة فلا ينحصر دور الأمّة في الشؤون العامّة وإن لم تمارس دورها من موقع القيادة ولكنّها تمارسها من موقع مشاركة التابع فإنّ المشاركة تتصوّر بنحو الامتداد أيضاً.

وقد عنون الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله في كتابه من أقسام الجهاد الدفاعي التصدّي لظلم حكام الجور، إذ قطع الطريق على تغلّبهم على مقدّرات الأمور العامّة يحامي في جملة من الموارد عن بيضة الإيمان فضلاً عن بيضة الإسلام.

حدود نيابة الفقيه عند المحلّاتي ودور الأمّة في إدارةالحكم عنده

وذكر الشيخ المحلاتي ـ في تعليقه على دعوى الشيخ النوري بانحصارية الصلاحيّة والولاية النيابيّة في الأمور العامّة عن المعصوم بالفقيه حيث رتّب على ذلك عدم مشروعية المجالس النيابيّة بعد فرض كون النواب ليسوا بمجتهدين ـ عدّة أمور ـ بتوضيح منّا ـ:

الأمر الأوّل: إنّ مشاركة عموم النخب في الأمور العامّة يمكن أن يتمّ بالإذن من الفقهاء والمجتهدين.

الأمر الثاني: إنّ صلاحية الفقيه والمجتهد النيابيّة عن المعصوم ليست ولاية شخصية من نمط الملكيّة الشخصيّة والحقوق الشخصيّة الّتي لا يسأل صاحب

---

(١) التوبة ٩: ٧١.

الملك والحقّ فيما يتصرّف بل هي ولاية نيابيّة عامّة ومعنى العامّة بمعنى أنها متعلّقة بعموم حقوق الناس وحيث إنّها متعلّقة بحقوقهم فلهم الحقّ بالمساءلة والمراقبة والنقد والانتقاد والاعتراض، لأنّ المفروض أنّ عامة الناس هم أصحاب الحقّ لا الحقّ المتعلّق بالتدبير والإدارة بل الحق المتعلّق بالأموال العامّة والمنافع والأُمور المشتركة، أي ما هو موضوع لفعل التدبير وإدارة الحكم لا نفس إدارة الحكم، فحيث كانت إدارة الوالي وتدبيره فعل في الأُمور والشؤون المرتبطة بحقوق المسلمين فلهم حقّ الرقابة والمساءلة والنقد والاعتراض.

ومعنى الولاية النيابيّة العامّة حينئذٍ يتّخذ معنى الأمانة والحفظ لما استودع من تدبيرهم في الشأن العامّ.

الأمر الثالث: إنّ هناك عدّة مناصب ومقامات في التدبير والإدارة العامّة في الحكم والحكومة:

منها: تحديد وتعيين القوانين الشرعيّة الكبروية وهذا ما يعرف بالإفتاء فشأنه راجع إلى الفقيه.

ومنها: مقام تحديد المقرّرات المتوسطة التطبيقية للكبريات لتمييز الموضوعات الجزئية والمضارّ والمنافع والمفاسد والمصالح ومعرفة الطرق والوسائل لحفظ الحقوق العامّة في مقام التنفيذ والتدبير، فتحديد هذه المقررات والقوانين المتوسطة التطبيقية هي بنظر نوع العقلاء وأصحاب الحقوق العامّة، بل الواجب على نوع عقلاء المسلمين القيام بالنصيحة للحاكم والوالي الشرعي في ما لو رأوا حالة وظاهرة التضييع والإغماط للحقوق العامّة، كما أنّ عليهم أن يبدوا اعتراضهم عند مشاهدة عدم الكفاءة في المتصدّي للأمور العامّة، فإنّ ولاية الحكم وإن لم يكن منبعها ومصدرها حقل الأمّة ولكن حيث كان الحكم

هو التصرّف في الشأن العام والأُمور المرتبطة بحقوق الأمّة من المنافع والمصالح العامّة فلا محالة كان لهم الحقّ في مراقبة أهليّة المتصدّي للحكم فضلاً عن تصرّفاته.

الأمر الرابع: إنّه لو بني على إلغاء دور عقلاء الأمّة والنخب ورؤاهم في تشخيص وتحديد السياسات العامّة ومقررات النظم في تدبير المصالح والمفاسد والمنافع والمضارّ وحصر هذه الولاية بالفقيه والمجتهد، لكان اللازم من ذلك هو الحجر عليهم نظير الحجر على القصّر من المجانين والأطفال ولما كان لهم حقّ الاعتراض والنقد والرقابة، وللزم من ذلك أن تكون حقوق الناس العامّة في الأموال والمنافع والخدمات مقيّدة في واقعها بتصرّف الوالي ولما كان الوالي مسؤولاً أمام الأمّة ولما كانت الولاية العامّة مسؤوليّة أي أنّ الوالي مسؤول ومساءل وتسائله الأمّة في كلّ موقف وتصرّف يبتدر منه.

الأمر الخامس: إنّ رقابة المجلس النيابي المشكّل من الأعضاء المنتخبين من الأمّة فائدته متصوّرة وضرورية حتّى في ظلّ كون الحاكم غير شرعي لأنّه يحدّ من التصرّفات ذات النزعة والمصلحة الفرديّة ويدعم مسار الصالح العامّ.

أقول: إنّ دور مشاركة الأمّة في الحكم والتدبير والنقد والرقابة لا ينحصر منشؤه بما ذكره ﷺ بل هناك مناشىء ووجوه أخرى أشرنا إليها:

منها: افتراق حدود ولاية النائب وهو المجتهد والفقيه عن ولاية المعصوم ضيقاً وسعةً بعد افتراق السعة في العلم والدرجة في الأمانة؛ فمن ثمّ كما ذكر الميرزا النائيني ﷺ لا محالة تحدّد حدود ولاية النائب بضمّ جملة من صلاحيات النخب والأمّة.

ومنها: حجّية أهل الخبرة في الموضوعات المختلفة سواء الخبرة العلمية

أو العملية أو المهنية أو التقنية أو الفنّية في الجهاز الحكومي، ولابدّ أن تملأ المواقع الإدارية الحسّاسة بهم في جسم الدولة سواء في حكومة المعصوم أو غيره لأنّ جهاز الحكم لا محالة يملأ بأفراد البشر.

ومنها: ما مرّت الإشارة إليه أيضاً من أنّ مفاد الآية الكريمة: **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾**[1] هي مسؤولية الناس حول النظارة والرقابة على الوضع والشأن العامّ فهو من الواجبات الجماعيّة (والكفائية).

ومن لطائف مفاد الآية أنّها في حين تصف المؤمنين بأنّهم مطيعون لله ورسوله أي أنّ منشأ الصلاحيات للقيادة والحاكميّة هي من الله ورسوله إلّا أنّها رغم ذلك تثبت لهم ولعموم الأمّة ولاية عامّة في نطاق مواجهة المنكر وإقامة المعروف أي صلاحيّة الرقابة ومسؤولية النظارة على مجريات الشأن العامّ، لأنّ طبيعة مواجهة المنكر والحثّ على المعروف طبيعة من سنخ الرقابة والنظارة والإشراف.

---

(١) التوبة ٩: ٧١.

بين الثابت الديني والمتغير البيئي والمشاركة العامّة

النقطة الأُولى: النهضة الدستوريّة

إنّ من الأسباب المهمّة للنهضة الدستوريّة سواء في الغرب أو الشرق تجاه الملكيات السائدة السابقة هو محاولة تحديد السلطات الفردية وإزالة الاستبداد الفردي وإخراج الإرادة الحاكمة من قريحة الهوى الفردي إلى موازين المصلحة العامّة ونظام العدالة والحرّيات، أي جعل سلطة الدستور مهيمنة على كلّ السلطات الأُخرى؛ ومن ثمّ تركّز الهدف في هذه النهضة في بداية أمرها على تقنين القانون الدستوري وإقامة المجالس التشريعيّة النيابيّة كسلطة تشريعية؛ ومن ثمّ تواصلت الحركة الدستوريّة إلى المناداة بمزيد من تأصيل الحرّيات وعدالة القوانين ثمّ اتّصلت بالتركيز على المحاسبة والرقابة وضرورة المشاركة الشعبية والنخبوية في أوسع نطاقها لا سيما في المرحلة الأخيرة عبر قنوات وآليات السلطة الخامسة وهي سلطة المجتمع المدني والمنظمات الحقوقية ومراكز الدراسات.

وفي الحقيقة هذه المراحل الأخيرة بمثابة الضمانات وأدوات الإنجاز وتحقيق المبدأ الّذي انطلقت منه النهضة الدستوريّة.

وبكلمة فإنّ الملكيّة الاستبداديّة عبارة عن إطلاق العنان للإرادة الذاتية والميول الشخصيّة النابعة من الشهوات الخاصّة أو التشفّي الشخصي وفي قبالها

النظام الدستوري الّذي يحدّد الموازين والمعايير الّتي تنطلق منها أحكام السلطات والإرادات والتصرفات لدى من يدير الشأن العامّ فتكون سلطة للقانون لا للحاكم، فتحديد السلطات وتمييزها بالفصل عن بعضها البعض واستقلال كلّ عن الأُخرى من الأهداف الرئيسية من النهضة والمدرسة الدستوريّة وهو يمثّل ضمانات أكيدة لقلع وإزالة الاستبداد.

كما أنّ في النهضة الدستوريّة حصل تأكيد شديد على تلبية إقامة هياكل وآليات للنظام وللدولة تلبّي الحاجات الجديدة حيث لم تكن الهياكل السابقة للنظام مشتملة على فقرات وهيئات تدير وتدبّر هذه الشؤون الجديدة كما هو الحال في تنظيم الضرائب والميزانية للدولة من جهة ضبط المنابع والثروات وكيفية توزيعها وترسيخ الأمن في البلاد والبلدان والمدن والطرق بينها وتقوية البنية الدفاعية أمام غزو التهديد الأجنبي وإصلاح النظام القضائي بنحو آليات منظومية فاعلة موصلة إلى هدف الكيان القضائي وكذلك نظام التجارة كي لا يقع طعمة احتكار فئات وجماعات خاصّة وكذلك خزائن وصناديق الأموال الخيرية الّتي لها دور مميّز في إنعاش الطبقة المحرومة وكذلك احترام الحريات العامّة ولا سيّما حرية الإعلام والكلمة الّذي هو بمثابة الرقابة وحقّ النقد.

فالنظام الدستوري الّذي يعتمد مبدأ المساواة والحرية وحرية الرأي ليس إلّا نحو من التدبير والتنظيم في تسوية إجراء القانون بغضّ النظر عن هويّة ذلك القانون ومعالمه من حيث فلسفة المبادئ الّتي ينطلق منها، إلّا أنّ وجه الاشتراك هو التقييد والتحديد قبال إطلاق العنان للسلطات لئلّا يحصل العدوان والتجاوز والظلم. والحرية هي حرية من هذا الاستبداد والاستئثار والتعسف والقمع في ظلّ ما يفسح القانون من المجالات والحقوق والفرص. وحرية الرأي هي حرّية الرأي في الشؤون العامّة في مقام المحاسبة والنقد للأداء السياسي وأعمال الحكومة.

النقطة الثانية: تحديد الصلاحيات وتوزيع المهامّ والمسؤوليات الإدارية على نطاق أوسع هو من الاصطلاحات والتغييرات الهامّة في مقابل الاستبداد وهي إقامة وطيدة أكيدة لمشاركة الأمّة كما أنّه يوجب ثبات بنيان الدولة.

النقطة الثالثة: التوافق والتلاؤم بين تعيينية الحاكم والعدل العامّ يمكن تصويره بأنّ ولاية وصلاحية الحكم وإن كانت شرعيّة بالتعيين السماوي من الله تعالى لا بتولّدها من إرادة الأمّة، إلّا أنّ ذلك لا ينافي مبدأ العدالة والحرّية العامّة إذا قرّر أنّ الثروات والمنابع وأسباب القدرة هي حقّ عامّ للجميع وأنّ المصلحة النوعيّة هي المقدّمة في الدرجة الأولى وأنّ الكلّ على السواء في الفرص والامتيازات، وأنّه على ضوء هذه الأسبقية للحقّ العام ولمصلحة النوع لابدّ من صرف الثروات وفرص القدرة والنماء والازدهار على الجميع بنحو مساوٍ فتعيينية الولاية العامّة للحاكم لا تعني الاستئثار والتخصيص والاستبداد بالمعنى العامّ بل هي مسؤولية ووظيفة برعاية الحقوق العامّة وإيصال الحقوق إلى مستحقيها، وعلى ضوء ذلك فهذا البيان أحد وجوه الجمع بين النصّ ومبدأ العدالة والحرية.

حقوق الأمّة على الحكومة والحاكم والولاية على ذلك

إنّ تقرير ثبوت حقوق الأمّة سواء في الأموال العامّة والثروات والمنابع أو في المنافع العامّة الّتي يقوم عليها النظام الاجتماعي ممّا هي وظائف خدمية يقوم بها النظام الحاكم، تقرير هذه الحقوق يعطي ويقتضي ثبوت ولاية المطالبة للأمّة بتلك الحقوق، كما يقتضي أيضاً صلاحية الرقابة والنظارة والإشراف إذ مقتضى تقرير الحقّ لهم هو استحقاق مطالبتهم ومتابعتهم وتفقّدهم لمن جعل عليه أداء تلك الحقوق، فمن هذه الجهة يكون الحاكم مديناً بأداء تلك الحقوق للأمّة.

وعلى ضوء ذلك يتبين أنّه من الأهمّية بمكان تحديد منظومة تلك الحقوق للرعية والأمّة لتكون بمنزلة ثوابت ومعايير يوزن بها مدى أداء الحاكم للمسؤولية الملقاة على عاتقه كما يرسم من خلال ذلك معالم وضوابط تحدّد مواطن الرقابة للأمّة مكاناً وزماناً.

وألسنة هذه الأدلّة مفادها ـ وإن حملها الكثير ممّن لا يؤمن بعقيدة النصّ في تعيين الحاكم وأنّ منشأ صلاحيات الحكم والحاكم مبدؤه الله تعالى ثم رسوله ثمّ أولي الأمر المعصومين من آله ومن يتبنّى أنّ منشأ ولاية الحكم من الأمّة ـ حملها على أنّ ولاية الحكم والحاكميّة هي للأمّة مبدأ ومنتهى ومنشأ ومصدراً بكلّ فصول الولاية والولايات والصلاحيات، والحال أنّ مفاد تلك الأدلّة كما سيأتي الإشارة إلى ذلك وتقدّم بعضها سابقاً هو المشاركة الرقابية في الحكم والحكومة

لا مشاركة التحاصص وتوزيع سهام القدرة والنفوذ وهي وإن كان مفادها في المتراءى الأولي ثبوت وتقرّر الولاية للأمّة إلّا أنّه كما نبّهنا على ذلك مراراً أنّ سنخ الولايات والصلاحيات متنوعة ومختلفة جدّاً وذات ألوان وأصناف كثيرة وهذه الولاية للأمّة وإن كانت مرتبطة بالحكم والحاكميّة ، إلّا أنّ الحيثية والجهة والعلاقة المرتبطة بالحكم والحاكميّة تختلف من جهة إلى أخرى من نمط علاقة إلى نمط آخر ومن زاوية إلى أخرى ، فإنّ ماهية الحكم وحقيقة شؤون الحكم وأنشطته ومختلف أفعاله وتنوّع علائقه يرسم صلاحيات وولايات مختلفة ومتنوّعة تتنوع بحسب الأطراف المعنيّة وبالتالي تختلف الصلاحية والولاية من مورد إلى آخر بل العلاقة الواحدة بين الطرفين تختلف الولاية بلحاظها من أحد الطرفين إلى الآخر والغفلة عن بسط تحليل هذه الصلاحيات والعلاقات يوجب الخطأ في تحديد نمط الولاية ونوعها.

فجملة كثيرة من تلك الأدلّة الواردة في صلاحيات الأمّة راجع إلى حقوقها الّتي هي على عاتق الحاكم والدولة لأدائها والمترتب على تلك الحقوق ثبوت صلاحيات الأمّة في المطالبة بتلك الحقوق ومحاسبة الدولة على توفيتها بتلك الحقوق ومراقبة الأمّة ونقدها واعتراضها ، وفرق فارق بين الصيغتين من الاستظهار والاستنتاج من الأدلّة.

فإنّه في حين أنّ منشأ الصلاحيات والولايات في الحاكميّة هو من الله تعالى والحاكميّة له ثمّ لرسوله ﷺ ثم لأولي الأمر من أهل بيته عليهم السلام إلّا أنّ ذلك لا يعني انعزال الأمّة عن الحكم ودورها الحيوي الفاعل المؤثّر في مجريات نظام الحكم؛ وحقيقة هذا التصوير والجمع بين حاكميّة الله ورسوله ﷺ وأولي الأمر من القربى مع تمام الدور الفاعل للأمّة هو في الحقيقة صيغة تصوير الأمر بين الأمرين في الفعل الاجتماعي السياسي أي لا تفويض للأمّة كما لا جبر مطلق ولا إلجاء

من الإرادة الإلـهيّة وإنّما هو أمر بين الأمرين فلأجل الوصول إلى صيغة الاختيار الّتي هي عملية تركيب ومزاوجة بين الحاكميّة الإلـهيّة وخلفائه في الأرض وبين دور الأمّة الساخن بتمام الحضور في ساحة الحدث؛ لابدّ من مراعاة ورسم كلا الدورين من دون أن يوجب الاهتمام بأحد الدورين وبسطه وبيانه والغفلة والإغفال عن الدور الآخر فإنّ ذلك يوجب محذور التعطيل أو التفويض أو الجبر والتواكل على القضاء والقدر والحفاظ على ارتباط الدورين أمر هامّ يبني الصيغة الكاملة من حضور الأمّة وتواجدها في مسير الحدث تحت رعاية وهداية السماء.

نعم، لابدّ من الالتفات إلى أنّ الأدلّة الّتي يستدلّ بها القائلون بأنّ الولاية للأمّة مفادها وإن كان يصبّ في هذا الدور الوسطي الّذي يحفظ الاختيار من دون تفويض ومن دون إلجاء وجبر إلّا أنّ مناشئ هذا الدور قد بيّن في الأدلّة أنّه ناشئ من عدّة أمور كما مرّ بيانه.

منها: المسؤوليّة الملقاة على الرعية المحكومة من جهة أنّ عليها مسؤولية الواجب الجماعي (الكفائي) في التعامل مع الحاكم العادل في إقامة الحكم.

ومنها: مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على صعيد المنكر في النظام الاجتماعي السياسي والمعروف فيه.

ومنها: الحقوق الثابتة للأمّة الّتي هي على عاتق الدولة والحاكم والحكومة.

ومنها: حجّية أهل الخبرة.

وقال علي أمير المؤمنين عليه السلام: **«أَيُّها النَّاس، إنْ لي عَلَيْكُمْ حَقّاً، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ: فَأَمّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْما تَعْلَمُوا.**

وَأَمّا حَقّي عَلَيْكُمْ فَالوَفَاءُ بِالبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ في الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ، وَالإِجَابَةُ حِينَ

أَدْعُوكُمْ ، وَالطّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ»[١].

ولنستعرض نماذج وأمثلة من الأدلّة ليتبيّن الحال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾[٢].

فإنّ مفاد الآية وإن استدلّ به على ولاية الأمّة لكنّ الصحيح أنّها في صدد بيان مسؤولية الأمّة تجاه إقامة العدل في النظام الاجتماعي السياسي لا إسناد ولاية الحكم لها ولكنّ الأمّة لا تكون معزولة عن مصير نفسها ومسير النظام الحاكم لها بل تكون مسؤولة بنحو الواجب الجماعي (الكفائي) حول الشأن العامّ لإقامة النظام العادل الّذي رسمه الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٣].

ومفاد الآية مثل السابقة.

وقوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِن أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[٤].

فإنّه قد حدّد في هذه الآية أنّ الثروات العامّة مصرفها الطبقات المحرومة فإنّ هذه الآية في صدد بيان حقوق الأمّة في الأموال العامّة لا في صدد أنّ للأمّة ولاية تدبير أموال العامّة. لكن رغم ذلك فلها حقّ المطالبة والمحاسبة وهذه الأفعال نمط من الولايات السياسيّة العامّة وإن لم تكن بمعنى مصدر المشروعيّة.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٣٤.

(٢) المائدة ٥: ٨.

(٣) الحديد ٥٧: ٢٥.

(٤) الحشر ٥٩: ٧.

ومثله قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[١].

ومثله قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[٢].

ونظير قوله تعالى: ﴿ وَلتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾[٤].

وهذه الآيات تعطي للأمّة ولاية وحقّ الرقابة والمحاسبة والنقد والإشراف على مسار نظام الاجتماعي السياسي العامّ في حين تقرّر عليها الواجب الجماعي الكفائي.

---

(١) البقرة ٢: ٢٩.

(٢) الجاثية ٤٥: ١٣.

(٣) آل عمران ٣: ١٠٤.

(٤) الحجّ ٢٢: ٤١.

كيفيّة ترشيح وانتخاب المدراء والمسؤولين في النظام

حيث إنّ تعداد الأفراد والبشر المشاركين في نظام إدارة الدولة والحكومة تعدادٌ لا يستهان به - إمّا من جهة الكمّ أو من جهة الموقعية الّتي يقلّدونها - هي من الخطورة بمكان، وحيث إنّ الأفراد ينحدرون من نقاط وقبائل وعروق شتّى فلا محالة لا يتمّ معرفة أحوالهم وسوابقهم - ممّا هي مؤثّرة في أوصافهم الّتي على ضوئها يتمّ الانتخاب - إلّا بمشاركة من عامّة الناس في تقصّي ذلك ممّن عايشهم وشهد سلوكيّاتهم وعشرتهم فلابدّ للحاكم من الاستعانة برقابة عموم الناس كي يتمّ ضبط ذلك. ولعل إليه الإشارة في عهده عليه السلام لمالك الأشتر:

«ثُمَّ اعْلَمْ - يا مالِكُ - أَنِّي قَدْ وَجَّهْتُكَ إِلَىٰ بِلَادٍ قَدْ جَرَتْ عَلَيْها دُوَلٌ قَبْلَكَ، مِنْ عَدْلٍ وَجَوْرٍ، وَأَنَّ النّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ في مِثْلِ ما كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوُلَاةِ قَبْلَكَ، وَيَقُولُونَ فِيكَ ما كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ، وَإِنَّما يُسْتَدَلُّ عَلَى الصّالِحِينَ بِما يُجْرِي اللهُ لَهُمْ عَلَىٰ أَلْسُنِ عِبادِهِ».

كما أن إليه الإشارة أيضاً في قوله عليه السلام: **«انظروا إلى رجل ... واجعلوه»**.

وفي صورة كون الحاكم معصوماً فإنّه وإن كان مستغنياً في الاطلاع على ذلك عن تلك الاستعانة إلّا أنّ الضرورة تبقى على حالها من جهة أنّ قنوات التفاعل من الناس مع مواقف المعصوم وقراراته وسيره في أعماله لا يتمّ إلّا بمشاركة عموم الناس بهذا الدور، كما هو مقرّر في غايات وأهداف تشاور القيادة

المعصومة مع القاعدة العامّة. وهذا المبحث يمثل أحد وجوه مرجعية الانتخاب في الشرعيّة في ظلّ نظرية النصّ.

ومن ثمّ فإنّ المسؤوليّة على عدول المؤمنين في كلّ منطقة تقع على عاتقهم في القيام بهذه الرقابة وهذه المناصحة للحاكم والحكومة ولو عبر مختلف الآليات المتنوعة المتطوّرة الّتي تتجدّد وتستحدث. وقد قرّر في بحث القضاء لدى فقهاء الطائفة بل لدى الفريقين أنّ السلطة القضائيّة تستعلم أحوال الشهود جرحاً وتعديلاً بالاستعانة مع عموم الناس في الأحياء والمناطق والبلدان، وهذا دور خطير ومصيري لعموم الأمّة في مراقبة عناصر وأفراد إدارة الدولة وقياداتها، وهذا أحد تفاسير معنى الانتخاب من الأمّة لعناصر وقيادات النظام وهو نمط من الرقابة والتعاون على الصلاح والإصلاح ونمط من تكثير قنوات الرقابة وآليّات المحاسبة بدل أن يكون بقرار فردي لا يمتلك المسح الميداني ولا الإحاطة بالبيئات الواسعة المختلفة.

تنوع الأطياف وتعدّدها في الجهاز الحكومي

(أحد قواعد المشاركة العامّة)

وهي تركّب وائتلاف الحكومة مع الأجنحة المختلفة في المعارضة بتبادل مستمرّ.

فإنّ إيجاد الائتلافات الجديدة في هيئة الحكومة وأجنحة الجهاز الحاكم ـ سواء في السلطة التشريعيّة أو القضائيّة أو المحكمة الدستوريّة فضلاً عن السلطة التنفيذيّة ومراكز القرار الأُخرى ـ مع الأجنحة المختلفة في المعارضة والانفتاح على مطلق الفئات ذات الآراء المخالفة هو أحد القواعد والآليات الكبيرة في توسعة دائرة المشاركة العامّة. وسواء تمّ ذلك بنحو بطيء اضطراري أو متوسط وسطي أو سريع دفعي وهذا حسب اختلاف الظروف والبيئات.

ويمكن أن يستدلّ على هذه القاعدة:

أوّلاً: بقوله تعالى: ﴿وَالْـمُؤْمِنُونَ وَالْـمُؤْمِنَاتُ بَـعْضُهُمْ أَولِـياءُ بَـعْضٍ يَأْمُـرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[1] فبعد صدق صفة الإيمان وإحرازها في أيّ تيّار من تيّارات المؤمنين، فلابدّ أن يكون لتلك الفئة سهم من الحق العام وهو النظارة والمشاركة والرقابة، بحكم شمولية البعض للأبعاض ومجموعية التباعض.

---

(١) التوبة ٩: ٧١.

وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[١] أي من كل جماعة كبيرة ينفر جماعة قليلة من المؤمنين مع أنّ مقام الإفتاء ومنصبه وصلاحيّته من المناصب المهمّة ـ الّتي لا تختصّ بالسلطة التشريعيّة فحسب بل لها إشراف على السلطات الأخرى كما في إشراف المحكمة الدستوريّة على السلطات الثلاث ـ فجُعِل صلاحية هذا المنصب ـ يشارك فيه ـ بعد توفّر الشرائط للكفاءة من الفقه والإيمان ـ بشكل متنوّع من كلّ أطياف المؤمنين وفِرَقهم وجماعاتهم بنحو يجمع الألوان والتيارات كلّها في دائرة المؤمنين، وهذا إبداء نوع من التنوّع والتعددية المهمّة في مشاركة الجماعات العامّة من المؤمنين في مقاليد الحكم.

ويمكن أن يستشهد لضرورة التنوّع بقوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾[٢] فإن النقابة عبارة عن انتخاب واختيار النجيب من الجماعة والقوم المطّلع على أسرارهم وخفاياهم وهذا العنوان وهو النقابة صفة تبيّن حكمة التنوّع حيث يكون الفرد من الجماعة أعرف بها من البعيد عنها.

ثانياً: من الروايات:

منها: سيرته ﷺ حيث قلّد كلّاً من المهاجرين والأنصار (الأوس والخزرج) جملة من الصلاحيّات في المناصب المختلفة وكذلك مؤاخاته بينهم.

ومنها: سيرته ﷺ في نصب نجيب ووجيه كلّ قوم والياً من قبله عليهم.

---

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

(٢) المائدة ٥: ١٢.

الجدليّة بين الجمهوريّة وبين الحكومة الإسلامية

١ - هل للناس أن يختاروا غير الإسلام نظاماً للحكم ؟

٢ - بين الإفراط والتفريط في قواعد نظام الحكم هل أنّها تفويضية للناس أو شطب إرادة الناس بالمرّة ، أو الوسطية ؟

٣ - في المذهب والقانون الوضعي نظير ذلك التجاذب بين المثلية العقلية وما يعرف بالمذهب العقلي وبين إرادة الناس وآرائهم.

وقد تقدم في بحث الشورى أن أبواب الفقه والقانون السياسي من الأبواب الّتي تكفّلت الشريعة المقدسة بيان قواعدها نظير أبواب العبادات والمعاملات ، فأصول التشريع في المسائل والأبحاث السياسيّة أمر مفروغ عنه في الدين الحنيف كما أنّ شرائط الحاكم بالإضافة إلى قواعد الحكم أمر هو الآخر قد تكفّلت به الشريعة سواء على نظرية النصّ الإلهي على الإمام أو على نظرية الشورى والانتخاب ، هذا من جانب.

ومن جانب آخر لا يخفى أنّ نظام الحكم كتنظيم لهيكل الحكم والحكومة أو لهيكل الشأن العامّ في الحياة السياسيّة الاجتماعيّة يشتمل على جانبين أو أكثر كطبقات في بنية النظام ، منها ما هو ثابت كأسس فوقية ومنها ما هو دائم التغيّر كآليّات متحركة مواكبة لبيئة التغيّر في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة ، ومنها طبقات متوسطة في البين.

وعلى ضوء ذلك لا يخفى أنّ في الجانب الأوّل هناك أسس في التشريع الإسلامي لقواعد النظام وأمّا الجانب الثاني والمتوسطات فشأن التشريع في الأبواب السياسيّة شأنه في بقيّة أبواب الفقه من المعاملات وغيرها. فليس هناك تحديدات وحدود مقيّدة في كلّ التفاصيل حابسة لها على مصاديق وأشكال ونماذج معيّنة، بل المجال فيها مفسوح على سعته منضبط بالعمومات في الطبقات الفوقيّة.

وقد تعرّضنا في ضمن عناوين عديدة لبيان كمال الملاءمة بين حيويّة دور الأمّة في النظام السياسي مع نظرية النصّ الإلهي على الإمام، بل الأمر أعظم من ذلك حيث بيّنا أنّ دور الأمّة الشامل الكامل التامّ الحيوي في النظام الرقابي لا يمكن تصوّره إلّا في ظلّ حاكميّة الإمام المعصوم.

الشرعيّة والنصّ الإلهي

دور الرأي العام والديمقراطيّة والشورى في الشرعيّة

إنّ التوفيق بين نظرية النصّ الإلهي في الحكم والحاكم والّتي هي من التعيين والتحديد ونظرية الانتخاب والاختيار لعموم الجمهور وحاكميّة وحكومة الإرادة العامّة للمجتمع، هو محلّ جدل كبير وتجاذب شديد، وإن كان هذا البحث والتساؤل ليس مقصوراً على نظرية النصّ بل هو شامل لنظرية المذهب العقلي في المواصفات والأحكام الّتي يصدرها ويقطع بها العقل في الحكم والحاكم ونظرية الانتخاب والاختيار أيضاً؛ لأنّ في نظرية المذهب العقلي أيضاً نحو تعيين وتحديد.

وكذلك الحال في جملة أخرى من النّظريات الّتي تشتمل على نحو من التعيين والتحديد كنظرية القانون المجرّد المُثُلي أو نظرية الأعراف التقليدية السابقة في تاريخ الأمّة الشامخ وغيرها، وقد ذكرنا وعدّدنا في التوفيق بين نظرية النصّ والاختيار في الحكم والحاكم جملة من الوجوه والقوالب والقواعد والأنحاء، ومع كلّ ذلك لابدّ من إضافة بعض وجملة من الموادّ والوجوه الأُخرى الأساسيّة في حقيقة التوفيق:

الأُولى: أنّ كلّ الحكومات سلطتُها ونفوذها متولّدة من عاملين: عامل القوى والقدرة، وعامل ولاء الناس لها وتأييدهم ورضاهم واختيارهم لها إلّا أنّ

الحكومات تختلف في نسبة ومقدار المعادلة بين هذين العاملين، فالحكومات الاستبداديّة عامل القدرة فيها أكثر من عامل تأييد وقبول الجمهور ودعم الإرادة الشعبية لها، بخلاف الحكومات الشعبية أو ما يسمّى بالديمقراطية فإنّها تعتمد على عامل الإرادة العامّة والانتخاب أكثر من عامل القوّة والقدرة والإلجاء.

ومن ثمّ كانت هي أكثر تحمّلاً ومقاومةً للضغوط والصعاب الداخلية والخارجية. كما أنّ قبول ورأي النخب ذو موقع ركني في التأثير على إرادة وآراء الجمهور وعموم الشعب سواء النخب العلمية في العلوم المختلفة أو ذوي الوجاهة والنفوذ الاجتماعي وذوي الزعامات والموقعيات المختلفة في شرائح المجتمع.

ولا يخفى أنّ ولاء الجمهور وعموم الشعب والأمّة هو من أهمّ مراكز القدرة لدى الحكومات ومن الموجبات الكبرى للشرعية في الأعراف وأنّ أيّ حكومة تفتقد هذا العامل والسبب فإنّ مصيرها إلى الزوال ولو بعد حين.

ولعلّ إلى ذلك يشير القول المأثور: **«الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»**[1].

الثانية: أنّ الشرعيّة قد عرّفت بتعاريف عديدة:

- الرأي والاعتقاد المشترك.
- الحقّانية أو القانونية.
- قبول وتأييد ورضا الجمهور.
- البيعة والانتخاب.

---

(١) التفسير الصافي: ٣: ٤٧٧.

- الكفاءة في إمساك وتدبير القدرة.
- ما يوجب كمال وسعادة عامّة الناس.
- ما يوجب رغبة الناس ويجذبهم إليه.
- الاستناد إلى مرجعية فكرية ذات قبول لدى كافة الناس ومشمولة لرضا العامّ.
- من له الولاية المتعدية في إنفاذ قوله على الآخرين.

وقيل إنّه ممّا يشير إلى هذه المعاني في المشروعيّة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[1].

وظاهر الآية أنّ لاستجابة الناس سهم في موضوعيّة الحجّية وإن لم تكن تمام الموضوعية للاستجابة.

وكذا قوله تعالى على لسان نوح: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِن رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِن عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾[2].

فكراهتهم للبيّنة وإن لم يسلبها بيانها وحجّيتها إلّا أنّ الظاهر الابتدائي للآية أنّ الإلزام بالبيّنة منوط بالقبول.

قال الطوسي ﵀ في **التبيان**: في معنى «من بعد ما استجيب له» قولان: (أحدهما) من بعدما استجاب له الناس لظهور حجّته بالمعجزات الّتي أقامها الله عزّ وجلّ والآيات الّتي أظهرها الله فيه لأنّهم بعد هذه الحال في حكم المعاندين

---

(١) الشورى ٤٢: ١٦.

(٢) هود ١١: ٢٨.

بالبغي والحسد، (الثاني) من بعدما استجيب للنبي ﷺ دعاءه بالمعجزات الّتي أجاب الله تعالى دعاءه في إقامتها له[١]، انتهى.

أقول: على المعنى الأوّل يكون استجابة الناس سبباً لظهور الحجّة وحصول بيانه ولمزيد انكشافها فإذعان الناس ورضاهم مساهم بنحو أو بآخر في تمام نصاب فعلية الحجّية وإن لم يكن دخيلاً في أصل ذات الحجّة.

وعلى المعنى الثاني لا صلة لاستجابة الناس في الحجّية بل المراد أنّه بعد إقامة النبيّ للمعجزة والدليل والحجّة.

وقيل: هناك معنى ثالث: إنّ استجابة الناس بفطرتهم السليمة وارتكازهم العقلي شاهد على حكم الفطرة والعقل الصحيح بذلك، أي أنّ استجابة عموم الناس دليل استكشاف لكون الحكم فطرياً وبديهياً.

وهذا المعنى الثالث وإن قرب من المعنى الأوّل إلّا أنّ الثالث بمنزلة أحد العلل للأوّل أي لظهور وانكشاف الحجية بسبب استجابة الناس.

وعلى هذا فيكون رأي الجمهور أو الأكثرية طريقاً كاشفاً عقلاً وعقلائياً وموصلاً للحجة والبيّنة إلى نصابها التامّ.

وهذا المقدار من دخالة آراء الناس في تمام نصاب الحجية والشرعيّة وإن لم يكن دخيلاً في ذات ما هو حجّة وشرعي، إلّا أنّه يأخذ بُعداً مهمّاً في معنى الشرعيّة في النظام السياسي والاجتماعي. فذات الشرعيّة وإن لم تتقوم بآراء الناس وذات الشيء الّذي لم يكن واجداً للشرعية والواقعية والحقيقة فآراء الناس لا تكسب ذات ذلك الشيء الشرعيّة، لكنّها الطريق والمسير والشرعة والشريعة

---

(١) تفسير البيان: ٩: ١٥٣.

والمنهل لإقامة وإنفاذ وإجراء وإنجاز ذات ما هو شرعي في نفسه.

فآراء الناس والجمهور والأكثرية لها إسهام في تمام نصاب الفعليّة للشرعية لا في أصل تقرّر وفعلية الشرعيّة، فهي ذات حدّين.

وقد يستدل مضافاً إلى الآيات السابقة بآيات الشورى والبيعة المتقدمة في المباحث السابقة وأن مفادها دال على أخذ آراء الناس كشرط في الشرعيّة والرسمية القانونية أو كشرط في الإنفاذ والتنفيذ والإجراء أو أن مفادها صلاحية الرأي العام للناس والأمّة في الرقابة القضائيّة، إذ حقيقة الرقابة نحو من السلطة القضائيّة.

قوله تعالى: ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** ﴾، حيث لوحظ المجموع كهيئة لها دور فاعل في الشأن العامّ وهذه الفاعليّة هي نحو من السلطة والولاية. نعم، هي تابعة في صلاحيّة التنفيذ والإجراء لما هو الحقّ في نفسه فيأمرون بما هو معروف في ذاته لا لما تبانوا أنّه معروف وينكرون لما هو منكر في ذاته لا لما تبانوا عليه.

وممّا يستدل على دور الشرعيّة بمعنى الرأي العامّ ورضا العامّة وتقبّل الكافة قول أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر: « **وإنّما يستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده** » ومفاد كلامه عليه السلام يفيد أنّ آراء عامّة الناس أمارة وطريق على أهليّة وصلاح الولاة وعدمها، نظير ما هو جارٍ في العصر الراهن من التصويت على المناصب المختلفة في نظام الحكم في غير الموارد وحدود ما قضى الله ورسوله وأوصياؤه.

« **وأنّ الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم** » ويستفاد من هذا المقطع صلاحية الرأي العامّ

للمراقبة والمحاسبة للولاة.

وقوله عليه السلام: «**وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمّها في العدل وأجمعها لرضى الرعية فإنّ سخط العامّة يجحف برضى الخاصّة وأنّ سخط الخاصّة يغتفر مع رضى العامّة**» ويستفاد من هذا المقطع أيضاً أنّ في الأمور الهامّة والخطيرة يراعى الرأي العامّ ما دام لم يخرج عن الموازين المحكّمة وكان أعمّها في العدل.

وقوله عليه السلام: «**ولا تنقض سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمّة واجتمعت بها الألفة وصلحت عليها الرعيّة**».

صياغة الإطار القانوني لدخالة الرأي العامّ في المشروعيّة

هناك جدليّة تتجاذب حول دور الرأي العامّ في المشروعيّة والشرعيّة، فمن جانب يلاحظ أنّ الواقعيّة والحقيقة لا تتغيّر عمّا هي عليه علمها الأكثر أم جهلوها. وقد أشير إلى هذه الجهة في آيات قرآنيّة كثيرة حيث وصفت الأكثريّة بأنّهم لا يعقلون وأنّهم لا يعلمون ويجحدون وفاسقون ولا يؤمنون وللحقّ كارهون ولا يشكرون وهم الكافرون وأنّهم لا يعلمون الحقّ فهم معرضون ولا يسمعون وما وجدنا لأكثرهم من عهد وما يتبع أكثرهم إلّا ظنّاً.

ومن جانب آخر للأكثريّة دور مهمّ في إقامة العدل والإصلاح كما مرّت الإشارة في الأدلّة السابقة من الآيات والروايات حيث تعطي للأكثريّة دوراً ملحوظاً في الشأن العامّ.

كما أنّها تلقي على عاتق الأكثريّة والرأي العامّ مسؤولية ووظائف عامّة كما تعطي لها سهماً كبيراً في المشاركة في الحكم والرقابة والقوامة على الأمور وغير ذلك من الجهات الّتي مرّت الإشارة إلى جملة منها.

فيقع الكلام في كيفيّة التوفيق بين اللحاظين بوجوه:

الأوّل: دور الأكثريّة في التنفيذ والفعليّة والإجراء والتطبيق دور موضوعي ومصيري للغاية وإن لم يكن له دور في تكوين الحقيقة العينيّة الخارجيّة للأشياء.

وقد مرّ أنّ ارتباط وتعليق الشرعيّة المشروعيّة بالرأي العام أو رأي الأكثريّة ليس بمعنى الحقّ والحقّانيّة في نفسها، بل بلحاظ تضمّن معنى الشرعيّة ومعنى مادّة لفظة الشريعة والشرع لمعنى ديدن حركة وقناة جريان ومسلك للاسترفاد والرفادة والوفادة أي أنّ معنى الشرعيّة متضمّن وملحوظ فيه جانب التنفيذ والتطبيق وليس كما تخيّل أنّ الشرعيّة تقتصر على الحق والحقيقة والحقّانيّة فقط بل مأخوذ فيها جانب التطبيق وشرائطه الموضوعية وظروفه البيئيّة.

ولا يخفى وجه الحكمة في دخالة الرأي العامّ في المشروعيّة والشرعيّة المتضمّنة معنى لمعنى التنفيذ، حيث إنّ قبول الرأي العام لما هو حقّ في نفسه وصواب في ذاته أمر بالغ التأثير في الإعداد للتطبيق وبالغ التأثير في سهولة التنفيذ، وفي الحقيقة إنّ تجاوب الأكثرية والرأي العام موجب لحصول القدرة على التنفيذ، ولا يخفى دور القدرة في مقام التطبيق والتنفيذ والأداء الفعلي أي مرحلة الفعليّة للأحكام والقوانين والنظريّات، ويتبيّن هذا الجانب من الحكمة في الوجوه الآتية.

الثاني: أنّ قبول الرأي العام والأكثريّة والأمّة للقوانين والأحكام الإلهيّة أو العقلية الحقّة هو بمثابة تبيّن الأمّة واستعلامها للوظيفة والتكليف الملقى على عاتقها، فإنّ الأحكام والمسؤوليّات والوظائف لا تتنجّز ولا تكون ناجزة تستحقّ الأمّة عليها اللوم بمخالفتها ما لم تطّلع الأمّة على تلك الوظائف.

ولا يخفى أنّ اطّلاع الأمّة وإعلامها بتلك الوظائف والعواقب المترتّبة على تلك التكاليف له بالغ التأثير في تكوين الرأي العام. فحصول الرأي العام يكون

بمثابة قناة إعلاميّة وتعليميّة لكافّة المجتمع وهذا يبيّن الدور الهامّ لدخالة الرأي العام في الإبلاغ والتنجيز، ولعلّ إليه الإشارة في قوله تعالى في الآية المتقدّمة ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِن بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾. وقد يعبّر عنه في الاصطلاحات القانونية بـ «أنّه لا عقوبة بدون نصّ» أو «قبح العقاب بلا بيان».

وبذلك يظهر أنّ الرأي العام قوام وإقامة للبيان ولا يخفى هذا الدور الخطير للرأي العامّ لأنّ البيان أمر مهمّ في مراحل التطبيق والتنفيذ والإجراء وهذا ما يلاحظ في سيرة النبيّ ﷺ فإنّه استغرق مدّة ثلاثة عشر عاماً في إبلاغ واطلاع الرأي العام في مكّة والجزيرة العربيّة وتوعيتهم الدينيّة والثقافية كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] ممّا يبيّن أنّ المشروع الإلهي يقوم بناؤه في الدرجة الأولى على جذب الرأي العام والتأثير عليه وتغيير المجتمع ونظامه من خلال التغيير الفكري والثقافي والعقيدي، ولم تكن هذه سيرة الرسول ﷺ فحسب بل سيرة أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً حيث لم يعتمد أسلوب القوّة والقهر والقمع في القيام بوظائف الإمامة الإلٰهيّة والسياسيّة بل اعتمد أسلوب منهج الإرشاد والهداية الفكريّة إلى أن أقبلت الأمّة على مبايعته.

والظاهر أنّ القاعدة القانونيّة السياسيّة لديهم عليهم السلام في تحصيل مقدار دائرة الرأي العام وتجاوب الأمّة تختلف حدودها بين بداية تشكيل النظام السياسي في المجتمع بعد انتهاء أمد وزوال نظام سابق وبين حدود دائرة الرأي العام اللازمة مع وجود نظام سياسي قائم.

---

(١) النحل ١٦: ١٢٥.

فالعدد اللازم في الصورة الأولى يقدّر بأربعين لكن من ذوي كفاءة خاصّة كما ورد ذلك في روايات مستفيضة عنهم عليهم السلام .

ففي كتاب سليم بن قيس عنه عليه السلام : « **يابن قيس ، فوالله لو أنّ أولئك الأربعين الذين بايعوني وفوا لي وأصبحوا على بابي محلّقين قبل أن تجب لعتيق في عنقي بيعته لناهضته وحاكمته إلى الله عزوجل ولو وجدت قبل بيعة عمر أعواناً لناهضتهم وحاكمتهم إلى الله ... فأمّا بعد بيعتي إياهم فليس إلى مجاهدتهم سبيل** »[1].

فإنّ كلامه عليه السلام يفيد الفرق عند الأئمّة بين بداية تشكّل النظام السياسي وبين إزالة ما هو موجود من النظام ، فإنّ في الأوّل يكفي القلّة لملاحظة أيّ تأسيس جديد بينما في الثاني يعلّقون مشروعيّة التغيير على استجابة الأكثرية أو الكثرة ، ومن ثمّ قالت الزهراء سلام الله عليها في وصف ذلك بتلاوتها للآية ﴿ **أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ** ﴾ .

ولذا ورد عنهم عليهم السلام في وصف الإمام المهديّ عجّل الله فرجه الشريف أنّه « **يبعث (يقوم) القائم وليس في عنقه بيعة أحد** »[2].

وفي رواية أخرى في بيان حكمة الغيبة « **لئلا يكون في عنقه بيعة إذا خرج** »[3].

وفي رواية أخرى : « **أما علمتم أنّه ما منّا أحد إلّا يقع في عنقه بيعة لطاغية زمانه إلّا القائم عجّل الله فرجه الشريف** » .

وهذه الروايات تشير إلى جانب آخر سيأتي في الوجه الثالث من وجوه دخالة الرأي العامّ في المشروعيّة .

---

(١) كتاب سليم : ١٣١ .

(٢) الإمامة والتبصرة : ١١٦ .

(٣) كمال الدين : ٤٤ ، ٢٠٣ .

وكذلك شاهدنا في سيرة الحسنين عليهما السلام، ففي هدنة الإمام الحسن عليه السلام عندما رأى تخاذل الناس عن نصرة الحق وميلهم لتطميع معاوية إيّاهم بالأموال وتأثيره على الرأي العام صار إلى موقف الهدنة وتلا هذه الآية في إحدى خطبه عليه السلام: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾.

وكذلك في سيرة الحسين عليه السلام فإنّه اعتمد أسلوب توعية وإرشاد الرأي العام إلى فساد بني أميّة ومن ثمّ أخذ في النهضة ومقارعة بني أميّة بعد أن توطّدت له أرضيّة الرأي العام.

الثالث: أنّ مخالفة الرأي العامّ لما هو صواب وحقّ وحقيقة مانع في مقام التطبيق والتنفيذ والإجراء وتكوين الفعليّة العينيّة للنظريّة الصحيحة والحقّانية.

وبعبارة أخرى: إذا كان الرأي العام متعاطفاً ويصوّت لحكومة ونظام سياسي معيّن فإنّ تغيير الحكومة فضلاً عن النظام بالقوّة والغلبة والقسر يستلزم مفاسد كثيرة لاستلزامه التفريط وزعزعة أركان النظام العامّ الاجتماعي حيث إنّ النظام الاجتماعي العامّ ذو درجات عديدة وإطارات ودوائر مختلفة والنظام السياسي فضلاً عن الحكومة القائمة ليس إلّا أطر ودرجات صغيرة من النظام الاجتماعي العامّ.

فمن درجات النظام العامّ الاجتماعي الأمن الاجتماعي سواء على صعيد الدفاع المدني الداخلي أو الدفاع الوطني مع الخارج وكذلك النظام العامّ الشامل للنظم المالي والقضائي الداخلي والسقف الأدنى الّذي تقوم به الدولة من المسؤوليات والوظائف. وهذا ما وقع الخوارج في التفريط به فإنّهم تبنّوا لأجل التغيير والإصلاح زعزعة مطلق النظام الاجتماعي والأنظمة المختلفة فيه لاسيّما وأنّ الأكثريّة لم تكن معهم والرأي العام لم يتعاطف إلى جانبهم. وإلى مثل هذه

الضرورة أي ضرورة النظام العامّ الاجتماعي بغضّ النظر عن النظام السياسي الخاصّ والحكومة المعيّنة يشير قول أمير المؤمنين في الخوارج لمّا سمع قولهم «لا حكم إلّا لله»:

«كَلِمَةُ حَقٍّ يُرادُ بِها باطِلٌ! نَعَمْ إِنَّهُ لا حُكْمَ إِلَّا لِلّٰهِ، وَلٰكِنَّ هٰؤُلاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلّٰهِ، وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فاجِرٍ يَعْمَلُ في إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيها الْكافِرُ، وَيُبَلِّغُ اللهُ فِيها الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ، وَيُقاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتّٰى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَراحَ مِنْ فاجِرٍ»[1].

ويشير عليه السلام إلى ضرورات النظم العامّ الّذي لا يرتبط بنظام سياسي معيّن ولا حكومة معيّنة وإنّما هو السقف الأدنى من مسؤوليات ووظائف الدولة وهذا ما يؤاخذ على جملة من حركات التغيير في العصر الراهن الّتي لا تعير أهمّية إلى الرأي العام في خطوات ومراحل التغيير فإنّها تستخدم بنحو مفرط القهر والقدرة لتغيير الحكومة والنظام السياسي ولا تعبأ بتصدّع أركان النظام الاجتماعي العامّ ولا تفكّك بينها وبين النظام السياسي والحكومة، ومن ثمّ كان منهجهم كمنهج الخوارج في تكفير عامّة الأمّة والملّة أي نصب العداوة للجميع وهدر حرمة واحترام كلّ من لا يتعاطف معهم، ومن ثمّ عرف اصطلاح الخوارج بذلك أو جماعة التكفير والتكفيريون.

ولا يخفى أنّ هناك مفرّطين آخرين في الجانب المقابل للخوارج وهو منهج المرجئة والقدريّة الذين هم من المتزلّفين للبلاط الحاكم والذين يرفضون الإصلاح والتغيير مطلقاً ولو بنحو تدريجي تحت ذريعة الخوف من الهرج والمرج والفوضى في النظام العام الاجتماعي وحفظ النظم الضروري والأمن

---

(١) نهج البلاغة: خطبة رقم ٤٠.

العام تحت شعار لزوم الجماعة وحفظ بيضة الدين، مع أنّ هذه الذرائع يقتضي حفظها ورعايتها المبادرة إلى التغيير التدريجي لا إبقاء الفساد على حاله في الحكومة والنظام السياسي.

والحاصل أنّه لابدّ من التفكيك بين مراتب النُّظُم الخاصّة والنظام العامّ الاجتماعي وبين الحكومة المعيّنة وأصل ضرورة الحكم. كما لابدّ من التفكيك بين أساليب التغيير ومراحله وآلياته ومراعاة المناسب منها واللازم بنحو لا تتوقّف عمليّة الإصلاح، كما لا يقع التفريط في النظم والنظام العامّ الاجتماعي. وههنا تتبيّن خطورة وأهميّة الرأي العام ورأي الأكثريّة وتعاطف الجمهور وعامّة الأمّة في تسهيل التغيير والإصلاح مع تفادي التفريط في النظام العامّ الاجتماعي ونظم الأمن العمومي.

أما بيان التلازم بين الرأي العام ورأي الأكثرية والنظام العامّ الاجتماعي، فلأنّ تعصّي الأكثرية وعصيانها ممّا يستلزم العصيان المدني على أقلّ التقادير فضلاً عن العصيان الأمني ممّا يوجب مواجهة وتصادم عسكري.

ومن ثمّ فرّق في روايات أهل البيت عليهم السلام في التغيير والإصلاح بين الفترة الابتدائية لنظام سياسي وحكومة جديدة أي مرحلة الفترة الفاصلة بين انتهاء أمد عهد سابق وابتداء عهد جديد، وبين التغيير بعد استقرار النظام السياسي وحكومة معيَّنة. ووجه التفرقة أنّه في الحالة الأولى لم تنعقد للحكومة الجديدة ولا للنظام السياسي الجديد لم ينعقد لهما قبول منتشر في الرأي العام لا سيّما في موارد تبدّل النظام السياسي لا خصوص الحكومة، وهذا بخلاف الحالة الثانية فإنّ التغيير الدفعي يستلزم القسر والقوّة المفرطة ممّا يستلزم زعزعة النظام العامّ؛ وقد مرّ أنّه كلّما كان الرأي العام متعاطفاً قلّ الاحتياج إلى استعمال القدرة والقوّة والقهر والإلجاء وكلّما قلّ قبول الأكثريّة ازداد الاحتياج إلى القوّة والعنف

والإلجاء؛ وإلى هذا يشير التفكيك في لسان الروايات المتقدّمة.

موقف الرأي العام هو السبب لعدم قيام الأئمّة بالسيف

كما أنّه يشير إلى دور الرأي العام وخطورته ما ورد من الرواية المستفيضة في سبب عدم قيام الأئمّة عليهم السلام بالسيف أي بالقوّة والقهر من أنّ اللازم هو مجيء الجمهور وتعاطفه مع الإمام كي يتمكّن من التغيير وبناء الحكم العادل.

فقد روى الخزّاز في كفاية الأثر عن محمود بن لبيد، قال: «لما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت فاطمة تأتي قبور الشهداء وتأتي قبر حمزة وتبكي هناك، فلمّا كان في بعض الأيّام أتيت قبر حمزة عليه السلام فوجدتها صلوات الله عليها تبكي هناك فأمهلتها حتّى سكتت فأتيتها وسلمت عليها وقلت: يا سيّدة النسوان، قد والله قطعت أنياط قلبي من بكائك ... قلت: يا سيدتي إني سائلك عن مسألة تلجلج في صدري.

قالت: سل، قلت: هل نصّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل وفاته على عليّ بالإمامة؟

قالت: **واعجباه أنسيتم يوم غدير خم** ... قلت: يا سيدتي فما باله قعد عن حقّه؟

قالت: **يا أبا عمر لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مثل الإمام مثل الكعبة إذ تؤتى ولا يأتي، أو قالت: مثل علي.**

ثم قالت: **أما والله لو تركوا الحقّ على أهله واتبعوا عترة نبيّه لما اختلف في الله اثنان ...**»[١].

وعن الإمام أبي جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السلام في رواية سأله جابر بن يزيد

---

(١) كفاية الأثر: ١٩٨.

الجعفي فقال: يا سيّدي أليس الأمر لكم؟ قال: نعم.

قلت: فلم قعدتم عن حقّكم ودعواكم؟ وقد قال الله تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾[١].

فأجابه الإمام عليه السلام بقوله: «فما بال أمير المؤمنين عليه السلام قعد عن حقّه حيث لم يجد ناصراً، أو لم تسمع الله تعالى يقول في قصّة لوط: ﴿ قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾[٢].

ويقول في حكاية نوح: ﴿ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ﴾[٣]

ويقول في قصّة موسى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾[٤]، فإذا كان النبيّ هكذا فالوصي أعذر. يا جابر مثل الإمام مثل الكعبة إذ يؤتى ولا يأتي»[٥].

ويستفاد من هذه الأحاديث دور الرأي العام واستجابة الأمّة وتعاطفها وقبولها كطريق ووسيلة لابدّ منها في إقامة الإمام المنصوب من قبل الله تعالى للمشروع الإلهي. فليس مشروع الإمامة والحاكميّة الإلهيّة على النظام البشري كمشروع النبوّات ورسالات الدين. فإنّ دور الرسالة بمنزلة البيان وأصل تكوين العلم الّذي يقوم به العقل النظري ودور الإمامة بمنزلة العقل العملي بذلك العلم فليس هو عملاً محضاً ولا علماً محضاً بل هو ما بينهما.

---

(١) الحجّ ٢٢: ٧٨.

(٢) هود ١١: ٨٠.

(٣) القمر ٥٤: ١٠.

(٤) المائدة ٥: ٢٥.

(٥) كفاية الأثر: ٢٤٧.

وإلى هذا يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[(١)]. وقول الإمام الصادق عليه السلام: **«ليس لله على خلقه أن يعرفوا قبل أن يعرّفهم وللخلق على الله أن يعرّفهم ولله على الخلق إذا عرّفهم أن يقبلوه»**[(٢)].

ويمكن بيان الفرق بعبارة أخرى: وهو الفارق بين الجانب الثقافي والتعليمي وجانب السلوك والممارسة السياسيّة للمجتمع وانتخاب الرأي العام فيه، فجانب التثقيف ورفع مستوى الوعي العلمي والبصيرة والّتي قد تسمّى في اصطلاح العلوم الإسلامية بالهداية الارائية أمر يقع على عاتق ومسؤولية الدور النبوي ومن بعده الأئمّة عليهم السلام من جهة أنّهم خلفاء للرسول في موقعية الرسالة وأمّا استجابة الرأي العامّ وانتخابه للمسير فهذا يقع على عاتق الأمّة نفسها واختيارها كي يقوم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وخلفاؤه عليهم السلام في موقعية الإمامة والحاكميّة.

فبيان الحقّ وكشف الصواب وإراءة طريقة السعادة والكمال ليس مرهوناً بالرأي العام للأمّة وبإرادتها واختيارها وإنّما هو تابع للواقعية والحقيقة ومسؤولية الاطّلاع عليها من شأنالسماء ووظائف الرسالة وعترته من حيث هم دعاة وحجج منصوبين منه تعالى لهدايةالخلق. وأما انتخاب ذلك الصواب فيالسلوك السياسي والاجتماعي فهو مرهون بإرادة الأمّة لاختيار سعادتها أو إعراضها عن ذلك.

وممّا يوضّح ما تقدّم من الوجوه من التفكيك بين الواقعية أنها غير مرهونة بالرأي العام بخلاف مقام التطبيق يجدر التعرّض إلى عدّة مفردات توضيحيّة[(٣)]

---

(١) القصص ٢٨: ٥١.

(٢) كتاب التوحيد للصدوق / باب التعريف والبيان والحجّة والهداية: ٤١٢، الباب ٦٤، الحديث ٧.

(٣) دائرة المعارف د موكراسي: ٣: ١٢٥.

في مفردة الرأي العامّ:

الأوّل: أنّ كلّ الحكومات مركّبة من القدرة والمقبولية ورضى الناس بها، إلّا أنّ الحكومات الاستبداديّة القدرة فيها أكثر من قبول الجمهور وإرادة الشعب بخلاف الحكومات الديمقراطيّة، فإنّها تعتمد على إرادة ورضى الناس أكثر من اعتمادها على القدرة ومن ثمّ فهي أكثر مقاومة للضغوط الخارجية.

كما أنّ لقبول وانتخاب وإرادة النخب دوراً ركنياً عمدة في إرادة ورضى الجمهور وعموم الشعب سواء النخب العلمية من العلوم المختلفة ذوي الوجاهة أو ذوي الواقع والوجاهة الاجتماعيّة الأُخرى ذوي الزعامة والنفوذ في شرائح مختلفة، وأنّ مركز القدرة في الحكومات هو قبول الناس ورضاهم بها وهي المشروعيّة، وأنّ أيّ حكومة تفتقد هذا المحور فإنّ مصيرها إلى الزوال ولو بعد حين. فبقاء السلطة باستبقاء النفوذ المعنوي والتقبّل الفكري عند عموم الناس ولا تبقى بموجب القدرة المادية وحدها نافذة الأمر. وتأثير الرأي العامّ يغيّر إمّا من مواقفها أو يؤدّي هيأتها أو يزيحها كلّية كما أنّ السلطة تؤثّر في الرأي العام إمّا بجذبه لها أو تحييده عن طريقها.

الثاني: إنّ المشروعيّة هي الاعتقاد المشترك لا واقعية الاعتقاد في نفسه.

وهذا يطابق ما مرّ من التعاريف اللغوية من أنّ المشروعيّة هي الطريق والمنهاج الّذي يسلكه العموم للانتهال من النبع الّذي لا ينقطع، فيكون معنى المشروعيّة شيء ما بعد الفراغ عن الحقانية بمعنى الانوجاد العرفي والمقبولية الّتي سلكها البقية وهي بمثابة مرحلة التنفيذ أو الفعليّة للحكم الحقّ.

والاستخدام المفرط للقوّة في إقامة النظم يوجب تضعيف ودحر الرقابة السياسيّة والحريات العامّة.

كما أنّ مفهوم «الحرب خدعة» حرمة الخدعة والغدر في سائر بقية الحالات نظير قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾[١] وعمومه شامل لحركة تغيير النظام ما لم يكن بتوسط الرأي العام وقبول الأكثرية.

وقد يفكّك بين مشروعية وقبول نظرية معيّنة في نظام الحكم وبين الإمكانية العمليّة لتطبيق تلك النظريّة بحسب الشرائط والظروف الخاصّة، كما أنّه قد يفكّك بين قبول الجمهور والشعب لنظام معيّن وبين انتقادهم ورفضهم لأفراد ذلك النظام.

المشروعيّة بين النظريّة والتطبيق في الصعيد العملي

أنّه كلّما كان التزام ورضى الشعب والمجتمع لمشروعية النظام كان تحمّل ذلك النظام للصعوبات والمشاكل الحادّة أكثر وفي الحقيقة كان تحمّل الناس أكثر، بل لو كان مقبولاً في المشروعيّة لدى الناس مع كونه في ورطة أو ورطات من الصعوبات العمليّة وتعقيد المشاكل الراهنة فإنّه رغم ذلك يكتب له الثبات والبقاء وهذا بخلاف الأنظمة الّتي ليس لها رصيد من المقبوليّة والمشروعيّة فإنّها وإن قدّر موفّقيتها في حلّ المشاكل العمليّة الراهنة وخروجها من الصعوبات إلى حلول وإنجازات قائمة إلّا أنها رغم ذلك معرّضة للسقوط والزوال. ومن ذلك يتبيّن أنّ المشروعيّة لأصل نظرية النظام ونجاحه العملي ـ بحسب حلّ المشاكل وإنجاز للتنمية والتطوّر والخدمات ـ جانبان مهمّان في الرصيد الشعبي والمقبولية لأيّ نظام.

ولا يخفى ما مرّ من التفكيك بين درجات النُّظُم في الأنظمة وتعدّد النظام حيث

---

(١) الأنفال ٨: ٥٨.

إنّ النظام يعرّف بمجموعة من المقررات والقوانين وهو يغاير النظام الحاكم فضلاً عن الحكومة فهذا النظام المكوّن في عرف الناس هو أفضل أشكال الحكـومة مقبولية لديهم.



الفصل الثاني

هياكل في نظام الوفاق
بين ولاية النصّ وولاية الأُمّة





النظام الرقابي والمرجعيّة النيابيّة الدينيّة عند الإماميّة

يمتاز نظام الفتوى والسلطة التشريعيّة والمرجعيّة الدينيّة عند الإماميّة بحسب ما أسّسه أهل البيت عليهم السلام ورسموه وبنوه بهندسة نسيج لهذا النظام سواء في عصر ظهور المعصومين عليهم السلام أو غيبتهم، عن نظام المرجعيّة الدينيّة وسلطة الفتوى والسلطة التشريعيّة لدى المذاهب الإسلاميّة الأُخرى.

ويمكن تلخيصه في عدّة نقاط:

● استقلال المرجعيّة الدينيّة ومنصب الفتيا عن الأنظمة السياسيّة الوقتية القائمة في بلاد المسلمين على طوال التاريخ، بل هذا الاستقلال ظلّ محفوظاً لدى فقهاء الشيعة حتّى في ظلّ الأنظمة السياسيّة الشيعية الّتي قامت حاملة لراية مذهب أهل البيت عليهم السلام؛ وهذا بخلاف غالب المذاهب الإسلاميّة الأُخرى فإنّ المرجعيات الدينيّة لديها هي من جماعات السلطان والمرتبطين ببلاط الخلافة والحكومة طوال التاريخ. وكلّ هذا التشدّد في الاستقلال لدى الإماميّة هو بسبب التوصيات المشدّدة من تعاليم أهل البيت عليهم السلام على ضرورة هذه الاستقلالية وأنّ التبعيّة للأنظمة السياسيّة يعدّ خيانة بالمسؤولية والأمانة الملقاة على عاتق الفقهاء في دورهم النيابي عن المعصوم عليه السلام في حفظ الدين. وهذه التوصية في الأصل هي في كتاب الله تعالى فقد ذمّ الله تعالى الأحبار (علماء اليهود) وعلماء النصارى في تبعيتهم للحكّام ليشتروا بذلك متاع الدنيا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا

أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّن أَمْوَالِ النَّـاسِ بِـالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولـٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّـارَ وَلَا يُكَـلِّمُهُمُ اللهُ يَـوْمَ الْـقِيَامَةِ وَلَا يُـزَكِّـيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أُولـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِـالْهُدَىٰ وَالْـعَذَابَ بِـالْمَغْفِرَةِ فَـمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَـيْكَ وَمَـا أُنْـزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُروا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِـمَا مَـعَكُمْ وَلَا تَكُـونُوا أَوَّلَ كَـافِرٍ بِـهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ (٤).

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُـدىً وَنُـورٌ... وَلَا تَشْـتَرُوا بِـآيَاتِي ثَـمَناً قَلِيلاً﴾ (٥).

وقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾ (٦).

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

(٢) البقرة ٢: ١٧٤ و ١٧٥.

(٣) النساء ٤: ٦٠.

(٤) البقرة ٢: ٤١.

(٥) المائدة ٥: ٤٤.

(٦) البقرة ٢: ٧٩.

وقوله تعالى: ﴿... وَاشْتَرَوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾[1].

● العمل الرقابي، فإنّ العمل والأداء الرقابي يتمّ بفضل عدّة من الأدوات:

منها: شموليّة النيابة للعديد من النوّاب فإنّ جعل النيابة عن المعصوم عليه السلام لا ينحصر في فرد بعينه بل هو شمولي يستغرق كلّ واجدٌ للشرائط، وبذلك يتعدّد أفراد هذا الموقع؛ وكلّ مورد وإن كان يزاول صلاحيّاته بنحو مستقلّ عن الآخر إلّا أنّ الجميع كفروع منشعبة من غصن واحد وهو نظام وجسم الطائفة.

وبالتالي فهذا يوجب نوعاً من التوازن والعمليّة الرقابية المتقابلة والمتعادلة وهذه نحو من الهيئة الحيوية الّتي في حين تعطي المجال بنمط فردي للنشاط كي يكون أكثر فاعليّة إلّا أنّها مع ذلك تضع حاجزاً عن الإفراط الفردي بضوابط رقابيّة.

ومنها: أنّ المعصوم عليه السلام قد جعل تنفيذ التولية للفقهاء الواجدين للشرائط بيد عموم المؤمنين فهم الذين يبسطون نفوذ ويد الفقيه الواجد للشرائط فتقع على عهدتهم المسؤوليّة لإحراز الشرائط ابتداءاً وبقاءاً وهذا نحو من رقابة عامّة الناس.

● أنّ الظريف المتميّز في هذا النظام أنّ هذه الرقابة للناس في ضمن هذا الهيكل هي بنحو لا يمكن سلب صلاحيّتها في الواقع العيني عنهم وكذلك الحال في تداول القدرة بنحو سلمي سواء عند اختلال الشرائط في المرجعيّة الدينيّة أو عند موته، فإنّ مسألة تداول السلطة من أعقد الصعاب الّتي لم تستطع الأنظمة إلى العصر الحالي حلّها ولم تصل إلى صيغة وآلية تؤمّن ذلك. وهذه الطبيعة لا نجدها في أيّ نظام سياسي اجتماعي آخر لأنّ في ظلّ كافّة النظم المجرّبة

---

(١) آل عمران ٣: ١٨٧.

السياسيّة طوال التاريخ لا يؤمن فيها مصادرة حقّ الرقابة والقدرة عليها ولا يؤمن اختطاف القدرة عليها والاستبداد بها.

● حاكميّة القيم والموازين الثابتة.

والحاصل أنّ قدرة الناس على الرقابة وعلى النصب والعزل قائمة على الاعتبار الشرعي والقيم والموازين المقرّرة ولا مجال لتأثير الغلبة والمال أو الإعلام والدعاية في التأثير على مجريات الأُمور، وهذا من بديع هذا النظام الّذي أسّسه القرآن الكريم والنبيّ العظيم ﷺ والأئمّة الهداة الميامين عليهم السلام.

وقال الإمام العسكري عليه السلام: **فقال رجل للصادق عليه السلام: فإذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم إلى غيره، فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوامّ اليهود إلّا كعوامنا يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يجز لأُولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.**

فقال عليه السلام: **بين عوامّنا وعلمائنا وبين عوامّ اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث إنّهم استووا فإنّ الله قد ذمّ عوامنا بتقليدهم علماءهم كما قد ذمّ عوامّهم.**

وأما من حيث إنّهم افترقوا فلا، قال: بيّن لي ذلك يابن رسول الله ﷺ!

قال عليه السلام: **إنّ عوامّ اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وبأكل الحرام وبالرشا وبتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات.**

وعرفوهم بالتعصّب الشديد الّذي يفارقون به أديانهم وأنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقّه من تعصّبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم.

وعرفوهم بأنهم يقارفون المحرمات واضطرّوا بمعارف قلوبهم إلى أنّ من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدّق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله.

فلذلك ذمّ [الله] لمّا قلّدوا من قد عرفوا ومن قد علموا أنّه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه في حكايته ولا العمل بما يؤدّيه إليهم عمّن لم يشاهدوه ، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ إذ كانت دلائله أوضح من أن تخفى وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوامّ أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبيّة الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصّبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقّاً ، وبالترفق بالبرّ والإحسان على من تعصّبوا له وإن كان للإذلال والإهانة مستحقّاً.

فمن قلّد من عوامنا [من] مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمّهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه.

وذلك لا يكون إلّا في بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم ، فإنّ من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة لهم وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك ، لأنّ الفسقة يتحمّلون عنا فهم يحرّفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير [مواضعها و] وجوهها لقلّة معرفتهم وآخرين يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم. الحديث[1].

وهذا الحديث يعزّز ويكرّس المثليّة والمثالية في النظام الاجتماعي والسياسي عند أهل البيت من أنّ الحاكم هو القيم والموازين والثوابت لا الأشخاص في عموم الطبيعة البشريّة من غير المعصوم ، واستثناء المعصوم ليس استثناءاً حقيقياً

---

(١) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام : ٢٩٩ و ٣٠٠.

بل لأنه في مورد المعصوم هو قالب مجسّم مجسّد للقيم. وبذلك يتبيّن أنّ القيم والنبل والموازين دوماً هي الحاكمة وهذا من أعظم أنماط وأطوار الحاكميّة وأكملها وهي الحقيقة المنشودة في مصير تمدّن أطوار الحاكميّة البشريّة، حيث إنّ هذه الحاكميّة لا تكون أسيرة الأهواء والميول والنزعات الفرديّة أو الفئويّة، بل يتحقق في ظلّها الاستقامة والأمانة والصدق في مسير درجاتها المتزايدة.

وذلك لأنّ أطوار الحكومة والحاكميّة البشريّة مرّت بمراحل عديدة بدءاً من حكومة القبائل والعشائر إلى حكومة نظام المدنية والمدن والبلدان في الملكيّة الفردية الوراثية ثم إلى النظام الدولة والملكيّة الدستوريّة ثم نظام الأحزاب ونظام الجمهوريّة وهي أنماط من النظم الديمقراطيّة ولكنّ الغاية المنشودة هو نظام حاكميّة القيم والمبادئ والموازين الثابتة.

وفي الحقيقة أنّ هذا النظام الأخير يقلّص الأعباء الملقاة على الدولة وهو الّذي يهدف إليه برنامج خصخصة الدولة وعزلها عن تولّي الكثير من الشؤون العامّة إلى دور الإشراف لتحكيم القوانين بدل التصدّي المباشر المعاوق لحركة وانطلاق الطاقات الكبيرة لعموم الأفراد والناس.

الفصل الثالث

السلطة و الرأي العامّ





الحاكميّة والشرعيّة

إنّ الرأي العامّ ظاهرة سياسية باتت من أهمّ الظواهر المؤثرة في مجرى الحياة السياسيّة ويؤخذ له اعتبار واسع في الشرعيّة للحكم، وقد توالت الدراسات حول آليات تأثير الرأي العامّ في النظام السياسي ومساحة صلاحيته، ثمّ في كيفية تكوينه، وحيث إنّ الرأي العامّ نموذج وأسلوب مهمّ من أنحاء دور الأمّة والجمهور في الحياة السياسيّة كان من اللازم التعرض له في هيكلة النظام السياسي للإمامة الإلـهيّة لا سيما وأنّه يمثل آلة مهمّة لممارسة الدور الرقابي للأمّة.

ولنقدم جملة من الأمور الّتي ذكرتها الدراسات الأكاديمية السياسيّة لتتّضح صورة العلاقة والارتباط:

الأوّل: قد ذكرت الدراسات الأكاديمية السياسيّة أنّ مركز القدرة لم تكتشف معادلته بشكل تامّ في الدراسات والأبحاث، ومن ثمّ لا يستطيع أحد التمسك بزمام القدرة بنحو مستمر بل يكون دولةً متداولاً بين فئات وطبقات البشر. وهذا برهان على عدم اكتشاف مركز القدرة والقوّة للتمسك بزمام السلطة وقد يُعزى ذلك إلى عدم اكتشاف الميزان المعتدل الشمولي في العلاقة بين السلطة والحاكميّة من جانب والشرعيّة والرأي العامّ من جانب آخر حيث إنّ العلاقة بين هذين الطرفين علاقة وجود وهي علاقة حرجة متغيّرة لا تنضبط بميزان.

الثاني: المكوّنات للرأي العامّ والأسباب في بنائه وإيجاده إمّا تكون قصيرة

المدى أو بعيدة المدى، ولا ريب أنّ بعيدة المدى تعتمد على الرشد العقلي والعلمي في بناء عقلية الأمّة ووعيها وثقافتها، بخلاف قصيرة المدى فإنّها تعتمد على الأمور العاطفية والإثارات النفسية المؤقّتة وكلّ ما يوجب استدرار العواطف أو التركيز على نمط من الأخبار والإغفال عن جهات أخرى واقعية وكان أئمة أهل البيت يعتمدون القسم الأوّل دون الثاني، وهذا معنى رهن الظهور للإمام عليه السلام باكمال العقل البشري.

الثالث: ثمّ إنّه ههنا ارتباط وثيق بين الرأي العام وولاء الأمّة واستجابتها لإرادة السلطة. فإنّ الولاء نفوذ معنوي للسلطة ومستند إلى التقبّل الفكري والثقافي لمواقف السلطة. كما أنّ هنا علاقة بين الإعلام والدعاية من جانب وبين تكوين الشرعيّة، أي العلاقة بين ا لتكوين الثقافي والفكري وبين تكوين الشرعيّة والسلطة.

الرابع: إنّ إثارة القضايا الفرعية الفارقة بين الجماعات في الرأي العامّ وإلهاء وتشاغل الإدراك الجماعي عن الموضوع الأهم في تصرفات ومواقف السلطة وكذلك عرقلة الحركات الجماعيّة عن توليد رأي عام ضاغط على السلطة، وهو ما يُعرف بإدارة الحياة الفكريّة الّذي هو منبع الرأي العامّ، أو معمارية وهندسة الهيكلية الفكريّة. ومن ثمّ فهناك تنازع بين رقابة السلطة على الرأي العامّ أو العكس ورقابة السلطة على الرأي العامّ كذريعة للهيمنة في مقابل رقابة الرأي العامّ على السلطة.

الخامس: الرأي العامّ هو الرأي الخاصّ بفئة معيّنة عمّم بوسائط مختلفة حتّى أصبح عامّاً صانعاً للرأي العامّ فيكون ضاغطاً.

وقيل: الرأي العام ظاهرة سياسية وقد يسمّى بالحياة السياسيّة تتخذ تعبيرات

بالصور السلمية أو عنيفة، وفي العصر السائد آلياتها تتمثّل في المظاهرات والانتفاضات والثورات والنهضات والمشاركة السياسيّة والتصويت في الانتخابات والحركات المعارضة والمؤتمرات والعولمة على مستوى الرأي العالمي والدراسات السلوكية وما بعدها والحداثة وما بعد الحداثة والإعلام والاتصالات والدعاية ذات أهمية في التكوين.

وإنّ صناعة المعلومات والمعرفة طاقة منتشرة لا محدودة من خلال شبكة القنوات الاتصالية. والرأي العامّ حصيلة تفاعل عدد من العوامل والمتغيّرات المختلفة.

السادس: بين الرأي والحكم فوارق:

منها: الرأي في العادة وجهة نظر لا تفترض عمقاً ولا تحقيقاً دقيقاً لمختلف الأنظار. أمّا الحكم فيفترض المناقشة الشاملة لمختلف وجهات النظر المؤيّدة والمعارضة ثم الوزن والتقييم لكلا الجانبين ثمّ الفصل.

ومنها: الرأي يفترض فيه العلانية بينما الحكم أعمّ من ذلك.

وهناك فرق بين المواقف والرأي العامّ فإنّ الموقف يوجد فيه عنصر عقلي واعي. بخلاف الرأي العامّ، فهناك ثلاث مراحل في النظر السياسي.

السابع: تعاريف أخرى للرأي العامّ:

١ ـ أنّه مرادف الإرادة الشعبية وإرادة الأمّة ومشيئتها وروح الشعب وحكم الجماهير وهذا التعريف يلحظ فيه البعد القانوني والفلسفي.

٢ ـ حصيلة تفاعل عدد من العوامل والمتغيّرات المختلفة.

٣ ـ ظاهرة الرأي إزاء العمليات السياسيّة للسلطة عبر الاقتراع العام والتصويت الانتخابي.

٤ ـ أنّ الرأي العام لا يقتصر على فرد وهو موقف مشترك بين عناصر المجتمع

يتّصف بالعلانية.

الثامن: ثم إن هناك علاقة بين الرأي العامّ وسيادة الأمّة والاتّجاه والحرب النفسيّة والإعلام والاتّصال والتضليل والتلاعب بالعقول وتعميم الأفكار والتسويق. فلابد من التمييز بين بعضها البعض وهو من أشكل المشكلات في الحياة السياسيّة والقانونية فيجب عدم الخلط فيما بينها إذ لكلّ منها حكم وأثر يختلف عن الآخر وكثيراً ما يصوّر أحدها بلباس الآخر فقد تصوّر الحرب الإعلامية النفسية بأنّها رأياً عاماً إذ من خواص الحرب النفسية هو التغيير السريع في وجهة النظر، وقد يلبس التسويق لموقف أو لخطوات سياسية أنّها رأياً عاماً وقد وقع هذا التلاعب في سلوكيات البشر قديماً وحديثاً كما هو الحال في مجريات الأحداث بعد وفاة رسول الله ﷺ.

ومن البحوث المستجدة ذات الجدل الوسيع في الفقه والقانون السياسي هو البحث عن العلاقة بين الرأي العام والقانون وأن السيادة لأيّ منهما؟

فقيل: الرأي العامّ صاحب السيادة السياسيّة وهي تغاير السيادة القانونية وقد يفسّر بالعلاقة بين السلطة والرأي العام.

وكذلك الجدل القائم في نظرية التشريع بالرأي العامّ وأنّ السلطات كلّها تقوم منبثقة من الرأي العام وهو أداء للرقابة الاجتماعيّة.

وكذلك علاقة الرأي العامّ مع القضاء وأن الرأي العام محكمة تجمع كلّ حكمة وعدالة.

وأنّ الرأي العام نظام قانوني نابع من الشعب.

التاسع: أحد الأطر الجديدة للمشاركة السياسيّة هو الاستطلاع العامّ:

١ - دور الاستطلاعات في الكشف عن الرأي العام أو تكوينه مصيري جدّاً

إذا أُجري بموضوعيّة ومنهجيّة حياديّة في استكشاف التفاصيل الكثيرة حول الأوضاع والحلول والبرامج المقترحة.

٢ ـ وهو نوع من المشاركة العامّة وإطار من أطرها الخطيرة جدّاً ومساهمة فاعلة إلى الجميع بدون تعقيد القنوات المؤسّسيّة والرسميّة وثقافيّة فائقة لوصول الآراء إلى السلطة السياسيّة أو اطلاع العموم عليها.

٣ ـ بل هو توصّل إلى بدايات تكوّن الأعراف.

٤ ـ وأنّه يخلق المعرفة والادراك لدى الجماهير.

٥ ـ وهناك علاقة وطيدة بين الاستطلاع والعملية الاتصالية للرأي العام بالمشاركة السياسيّة.

ثمّ إنّ هناك مراحل لتكوّن ظاهرة الرأي العام كيف يقاس ؟ وكيف يساس ؟ وكيف يتكوّن ؟ وكيف يتنبّأ ؟

العاشر: دور آليات الاتّصال في الرأي العام والتطور السياسي:

طبيعة المجتمعات ودرجة التطوّر الحضاري فيما بينها يؤثّر على الرأي العامّ وعلاقته بالسلطات السياسيّة والنظام السياسي الحاكم بالعلاقات الدولية. فإنّ الثورة الاتّصالية والمعلوماتية الّتي تعيشها البشريّة في الظرف الراهن نقلت المجتمعات المتخلّفة في النظام السياسي إلى صورة المجتمعات المتقدّمة في أساليب حياتها السياسيّة كما كشفت للأولى حقيقة أطماع وهيمنة الثانية عليها، كما أنّه سبّب التغلغل والتأثير الثقافي والسياسي لأصحاب الأسطول الإعلامي والدعائي في مجتمعات العالم الثالث. وعلى مختلف تفاعل التأثيرات من طرف لآخر أو المتعاكسة هو صيرورة ظاهرة الرأي العامّ ذا مكانة أساسية في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي في المجتمعات المتخلّفة في النظام السياسي نتيجة

لانتقاله إلى صورة المجتمعات المتقدّمة في ذلك.

وبعبارة أخرى إنّ الثورة الاتصالية والمعلوماتية زادت من نسبة المشاركة السياسيّة في أنظمتها وأصبح من الصعوبة استبداد السلطات بالأعمال الحكومية وإساءة استخدامها، لأنّ أعمالها باتت علانية على المكشوف فيشدّد رقابة الرأي العام على ممارسة السلطات.

ومن ثمّ يتّضح أنّ الأمّية وانعدام الثقافة يؤدّي إلى ضعف مساهمة الشخصيّة الفردية في المواقف السياسيّة والاجتماعيّة، ومن ثمّ تتنوّع طبقات المجتمع بحسب ذلك إلى أن يصل الأمر إلى ثلّة تلعب دوراً مؤثراً في تكوين الرأي العامّ تسمّى بقادة الرأي.

مناشيء المشروعيّة للحكومات لدى الشعوب انتخاباً وبيعة

لابدّ من التفكيك في آراء الناس بين أنظارهم وعقيدتهم حول مشروعية نظرية معيّنة في الحكم وبين آرائهم حول الجدوائية العملية لتلك النظريّة وهي بعينها جدليّة دور النخب أو القاعدة العامّة الشعبية في إضفاء المشروعيّة على النظام.

وأنّ اتّكاء أيّ نظام في المشروعيّة على النخب المختلفة في المجتمع أكثر من اتكائه على عموم الناس. وقد تقدّم التفصيل بين مورد قاعدة الشورى الّتي يحكّم فيها رأي النخبة الصالحة الناصحة وبين مورد قاعدة حق الأكثرية والتمييز بين مواردهما من المهمات الخطيرة في الحياة السياسيّة.

وبملاحظة دور الرأي العام في الشرعيّة بحسب المصطلح الحديث فإنّ المشروعيّة نسبية في الأنظمة، فإنّك لا تجد نظاماً يتمحّض في المشروعيّة بل هي على درجات في النسبيّة.

كما أنّ أحد مصادر المشروعيّة السنن التاريخية بما فيها العادات والتقاليد

والأعراف التقليديّة.

وأحد مناشئ المشروعيّة الحديثة القدرة المقدّسة عند شعب ما، فعند الشعب الأمريكي مثلاً الدستور الاتحادي بين الولايات والدين عند الشعوب الدينيّة.

كما أنّ التأثير الروحي الخارق لشخصيّة القائد الحاكم في جملة من حالات الشعوب والأزمنة تملأ الفراغ المفروض في مشروعيّة الحكم وهذا ما يعبّرون عنه بـ« ***karizma*** » الكاريزما، وبعبارة أخرى: إنّ قوة شخصية الحاكم لها رصيد كبير في الشعبية للحاكم ومقبولية النظام ولكن هذا المنشأ ليس عامل ثبات لمشروعية الأنظمة لا حال وجدان الحاكم فضلاً عن ما بعد رحيله. أما بعد رحيله فواضح وأما حال حياته فلأنّ أي تذمّر واستياء جزئي يمكن أن يتبدّل إلى سخط عام ومعارضة عامّة. وحقيقة ما يسمّى بتأثير القوى لشخصية القائد المسمّى بالكاريزما ترجع إلى تجسّم نظريّة المشروعيّة في القائد.

ومن هنا يتّضح أنّ في أيّ نظرية من نظريّات الحكم تعترف بحكم القائد والرائد الفريد في تطبيق النظريّة له دور كبير في انجذاب الناس لتلك النظريّة وحصول المشروعيّة والمقبولية لتلك النظريّة وهذا ما يصبّ في ضرورة الإمامة ونظريّتها. فإنّ المقبولية تساوي ثقة الجمهور واعتمادها على الدولة.

وأحد أسباب المشروعيّة هو النجاح الطويل في الأداء والمكتسبات لأيّ نظام، فإنّه يورثه مشروعية ثابتة، وبعبارة أخرى النجاح العملي في إنجاز الأحداث له دور كبير في المشروعيّة.

فإنّ طول مدّة النجاح والعمل ودور النخب يوجب اختزان رصيد كبير في المشروعيّة والمقبولية، كما أنّ قبول النخب موثّر في قبول عموم الناس واعتياد وتعوّد النخب مؤثر أيضاً في المقبولية والأداء الفعلي الراهن السريع هو الآخر

بالغ التأثير. فإنّ استقرار أيّ حكومة ونظام مرهون بقدرة تلك الحكومة على حلّ المسائل الضرورية للمجتمع ومن تلك المسائل الضرورية حفظ النظم العامّ وكذلك حفظ الأمن العامّ. وتوظيف الثروات في وظائف الدولة العامّة وخدماتها لا في الاستئثار والاستثراء الشخصي.

كما أنّ هناك وظائف للحكومات العادلة والديمقراطيّة وهي المحافظة على الحرّيات المدنية والسياسيّة والمشاركة العامّة واحترام الأصول الدستوريّة وأركان القوانين وضمانة حاكميّة القانون والانتخابات الحرّة العادلة وتحمّل مسؤولية المساءلة من المواطنين في الاعتراضات والأسئلة الموجّهة. فإن من نتائج وآثار وتداعيات المشروعيّة طول عمر النظام الحاكم، ولعل إليه الإشارة في قوله ﷺ: **«الحكم يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»**.

ومن أقسام المشروعيّة هي المشروعيّة العقلانية القانونية أي المشروعيّة الناشئة من قبول العقل العامّ نموذجاً غير تقليدي فتكون قوانينه وقوالبه ومعادلاته قانوناً مقبولاً أو تكون تلك القوانين قد قبلت العقول ثمرتها وجدوائيّتها.

وبالتالي فمنشأ المشروعيّة ليست التجربة العملية وإنّما حكم العقول بصلاحية تلك القوانين.

وعلى ضوء ما تقدّم فالنموذج الغربي في نظام الحكم (الليبرالية والديمقراطيّة) في محكّ النقد.

وهناك تطلع حثيث في المجتمعات الغربية ـ حسب التقارير والإحصائيات ـ إلى البديل عن الديمقراطيّة في المشروعيّة أو عن الليبرالية.

فإنّ آخر ما توصّلت إليه الأطروحات الغربية هو نموذج النظام الليبرالي الديمقراطي والغرب قد اعتمد آليات وتقنيّات وقواعد خطط للوصول إلى

المشاركة العامّة وهي الديمقراطيّة وإلى الحرّيات المدنيّة والسياسيّة، لكنّ هذا النموذج يتراوح بين إخفاقات ونجاحات تجعل مصيره ـ ولو على صعيد الآليات والتقنيات والخطط لا على صعيد المبادئ والأهداف ـ في مهبّ الريح والعواصف. وهذا ما افترضته وكشفت عنه جملة من الظواهر الاستفتائية لدى الشعوب الغربية والباحثين المراقبين لديهم[١] أو لدى شعوب العالم الثاني والثالث. حيث ينتاب الرأي العامّ عندهم التطلّع إلى بديل أكثر فاعلية وجدوائيّة في الوصول إلى تلك الشعارات الحاملة للمبادئ والأهداف، وكأنّ هذه القواعد الّتي رسمتها الأنظمة الغربيّة لا تؤدّي إلى المشاركة العامّة بنحو كامل كما لا توفي بتعميم كمال الحرّيات العامّة والفرديّة.

مضافاً إلى الأهداف الأُخرى من النظم الوضعية والأمنيّة للأفراد في الأمن العامّ ومحوريّة القانون ومساواة الكلّ في تطبيقه والتعاطي معه، وكذلك الركود الاقتصادي والرفاه المادّي أي الحرمان المعيشي والمالي.

ومن ثمّ بقي الرهان حول ريادة هذا النموذج ـ لا من جهة مبادئه وأهدافه كما مرّ، بل من جهة قواعد خططه وآلياته ـ مرهون بقاؤه وعدم سقوطه بعدّة من الأمور يأتي الحديث عنها.

---

(١) نظير فرانسوا توآل.

أطوار حاكميّة الرأي العام

تكوين الرأي العام للسلطة السياسيّة والسلطات الأُخرى

قد ذكرت الدراسات الأدبية السياسيّة الأخيرة مراحل ووسائل وآليات لقيام الرأي العام بتكوين وتأسيس السلطة السياسيّة أي بالحاكميّة العمليّة للرأي العام بعد الفراغ عن مرحلة علاقة المشروعيّة بالرأي العام على المستوى النظري. وقد ذكر لهذه المرحلة الثانية ـ وهي إعطاء زمام ومقاليد السلطة للرأي العام ـ ثلاثة أدوار ومهام أساسية:

الأوّل: وضع الدستور والقانون الأساسي وبناء النظام السياسي.

الثاني: تكوين السلطات العامّة الثلاث التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة.

الثالث: كيفيّة انتقال السلطة واختيار قيادة واتخاذ القرارات الأساسيّة.

وأن تتمّ كلّ هذه الثلاثة عبر آلية الاستفتاء السياسي بأنماطه وأنواعه المتداولة المتطوّرة.

ورغم ما حصل من تطوير في إنجاز هذه الأدوار الثلاثة من قبل الرأي العام، إلّا أنّ البحث ظلّ مستمرّاً عن وسائل أخرى لإحكام سلطة الرأي العام وذلك بالالتفات إلى وجود أذرع أخرى للقدرة نظير سلطة الإعلام وتأثيره في الرأي العامّ وتأثيره على النظام السياسي والحكومي وكذلك المنظّمات والمؤسّسات الأهليّة والمدنيّة وما يعرف حالياً بمؤسّسات المجتمع المدني وغير ذلك من

منابع ومراكز تولّد القدرة.

هذا، مضافاً إلى أنحاء القيام بالأدوار الثلاثة السابقة والعقبات والأستار الّتي تقف حائلاً دون شفافيّة تحكيم سيادة الرأي العام، وذلك عبر مرونة القوانين وحدود أطرها وقوالبها فوضع الدستور بدء بصيغة الملكيّة الدستوريّة الّتي هي تحديد لسلطات الحاكم التقليدي وفسح المجال أمام سلطة الرأي العام.

ثم انتقل إلى التعاقد والاتّفاق بين الحاكم وممثّلي اتّجاهات الرأي العام وتيّاراته أو انتخاب الجمعيّة التأسيسيّة الّتي تضع الدستور وانتهاءاً بالاستفتاء الشعبي المباشر.

وعلى أيّ تقدير تظلّ آليّات مراقبة الرأي العام في تكوين السلطات إطاراً متغيّراً متحرّكاً حسب البيئات المتجددة وحسب اكتشاف آليات وقنوات ونوافذ عديدة جديدة يمكن بواسطتها تأمين شفافية مراقبة الرأي العامّ للأشخاص المرشّحين أو المنتخبين لأنواع السلطات، كما يمكن بواسطتها تأمين حرية إظهار الرأي العام وحيوية توليده.

صناعة الرأي العامّ
(أسباب وأدوات)

وهذا من أخطر المواقع في المسار السياسي للمجتمع فإن التحكم في كيفية تكوين الرأي العام نحو من السيطرة الخفية الّتي تهيمن على بقية مواقع القدرة وعاد التخطيط لآليات السيطرة على الرأي العام من البحوث الاستراتيجية الهامة ومعترك التنافس في الأبحاث والدراسات.

وقد ذكر في صناعته جملة من الأسباب الموجدة والأدوات لذلك:

الأوّل: تكوين الرؤى الفكريّة والمرجعيات له والمنابع الثقافية والعقيدية ومنها التعليم.

الثاني: الإعلام والدعاية ووسائل الاتصالات.

الثالث: التصويت والاقتراع والهيئات العليا المشرفة على صلاحية المرشحين وإجراء وتنفيذ جميع الأصوات.

الرابع: مراكز الدراسات والبحوث.

الخامس: المؤتمرات.

السادس: مؤسّسات التنشئة كالأسرة، والمدرسة، والجماعات، والمؤسّسات الدينيّة والسياسيّة.

السابع: احتكار المعلومات والتلاعب بالنظام القيمي.

الثامن: العوامل العاطفية وغير العقلية المؤثرة في علم النفس الاجتماعي وقياس الظواهر برقم كمّي واقعي.

وهنا وقع الجدل القانوني والسياسي في العدالة في فرص التحكم على هذه القنوات والآليات وأن مبدأ حصول الرقابة والمشاركة العامّة يبدأ من تأسيس نظام عادل يشرف على هذه النوافذ والمنابع وهو أهمّ من الإشراف على ظاهرة النظام الرسمي السياسي وبقية السلطات الأُخرى وصار هذا النظام الخلقي هو النظام الحاكم الحقيقي.

وهذا ما فتح الباب حول بحث بنيوي أساسي وهو أنّ المشاركة العامّة تارة تكون مباشرة رسميّة على السطح ولا تنفذ في العمق وهي الانتخابات المتداولة، وأخرى مشاركة غير مباشرة ولكنّها تنفذ في العمق وهو الإشراف والهيمنة على الآليات والنوافذ الثمان المتقدّمة. وبات الجدل الشديد السياسي والقانوني حول سنّ منظومة من القوانين تؤمّن إبعاد الاستبداد الفئوي والتيارات على هذه الآليّات.

الدلالات والآليات لاستكشاف الرأي العامّ

فإنّه قد فرّق في الدراسات الأخيرة بين المنشورات والأدبيات المكتوبة وبين ما هو نظير الجرائد والمجلّات والكرّاسات والإعلانات ووسائل الدعاية والقصائد الشعريّة والقصص المستوحاة من الخيال والتمثيليات ونحوها، فإنّ هذه الآليات أكثر تعبيراً لواقع الحياة والتفكير السياسي من النمط الأوّل إذ يقلّ فيها التعصّب والتعمّق، كما يقلّ فيها الإغراق في النظريّة ويقترب الحديث فيها عمّا هو أكثر جدّية ومركزيّة وأكثر نضجاً، ولا يخفى أهمّية التحري للآليات الأكثر إيصالاً للرأي العام ولربما عدّت هذه الآليات أكثر جدوائية من اقتراع الآراء وصناديق الانتخاب لأنّها حافلة بمخزون مداولات فكريّة تمّ طبخ الآراء فيها بتروّ وهدوء.

والحاصل: أنّ الرأي العامّ ربما قد تحوّل عرفاً ممارساً وربما قد بقي رأياً مقبولاً يُرغب إليه كناسخ لبعض الأعراف التقليدية السابقة. وأنّ تحديد آلية الاستكشاف للرأي العام هي أمر بالغ الأهمية بقدر ما للعرف من أهمية لا بقدر الرأي المرتجل عبر عمليّة الانتخاب. وهذا يعزّز ما مرّ من أن الانتخابات وصناديق الاقتراع لا تمثّل مشاركة حقيقيمة ولا تعكس حقيقة الرأي العام ما لم تكن هناك ضمانة للنزاهة والشفافية والحيادية والموضوعية في الآليات الّتي تؤثر على الانتخابات وغيرها من صور انعكاس الرأي العام.

الفصل الرابع

حاكميّة الأعراف





إخفاقات الديمقراطيّة الغربيّة

في إرساء العدالة ومشاركة الأمّة والبدائل المقترحة

إنّ هناك أموراً ثلاثة غفلتها الأطروحة الغربيّة في الديمقراطيّة والحرّيات وهذه الأمور الثلاثة لها بالغ التأثير في تحقيق العدالة وبناء الحرّيات وتحقيق مشاركة الأمّة.

الأمر الأوّل:

أنّ القوّة والقدرة لا سيّما العسكريّة والأمنيّة لم يبيّن لها قواعد وأسس وآليات في بناء النظام ويحول دون وقوعها في يد الهيئة الحاكمة أو فئة مستأثرة، ولا يقتصر على ذلك بل في القوّة الماليّة والاقتصاديّة والإعلاميّة وسائر السلطات وإن كانت القدرات السياديّة الأولى أخطر من البقيّة. وهذا ما لا شاهد له حلولاً ولا ضمانات ولا آليات فضلاً عن وقوع تجارب في هذا المضمار لدى الغرب.

الأمر الثاني: استقلاليّة وقوة القوّة القضائيّة وصارميّتها وجرأتها:

إنّ من الظواهر الملحوظة في غالب الأنظمة الغربية فضلاً عن الأنظمة التابعة لها والمحتذية لنموذج الطراز الغربي أنّ النظام القضائي ليس نافذ الرقابة والسلطة على الأقوياء من الشركات العملاقة أو الأحزاب السياسيّة المتنفذة ولا على الطبقات الاقطاعية ذات الرساميل الضخمة ونحو ذلك من الشرائح الأخرى.

بينما تتنفذ متابعة السلطة القضائيّة ومداينتها للطبقات العامّة من الجمهور ولأفراد الطبقة المتوسطة ونحوها من الشرائح الّتي لا حول لهم ولا قوّة، وهذا ما يحول دون تحقيق العدالة والحرّية الحقيقيّة وبناء السلطة القضائيّة على هذه الشاكلة ـ لتكون أداة بيد الأقوياء على الضعفاء وهم عموم الأمّة والجمهور ـ هو لون شديد من الاستبداد والعزلة للأمّة عن القدرة في الرقابة والمشاركة لا سيّما مع وجود موازنات لعبة القوى وتحديد القضاة وصلاحيات الهيئة العليا للقضاء.

ومنه يظهر أنّه لا استقامة لكلّ صيغ آليات المشاركة «الديمقراطيّة» ولا صيغ آليات الحرية الليبرالية إلّا باستقلال القوى القضائيّة وقوّة سلطتها وتمام نفوذها وصرامة جرأتها وإلى كلّ ذلك يشير قول النبيّ ﷺ : **«إنّما أهلك الذين من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ»**[١].

ومن ذلك يتبيّن أنّ القضاء له دور خطير في إقامة العدل وأنّ القانون بالتقنين مهما كان مثالياً فإنّه لا ينجز العدل ما لم تكن هناك متابعة ورقابة قضائية.

الأمر الثالث: العرف:

في بداية الحديث عن العرف لابدّ من تسليط الضوء إجمالاً على المعنى المراد من عنوان العرف وفرقه عن الاعتبار العقلائي وعن الحكم العقلي وعن المعروف بحسب العقل أو الشرع وعن الرأي العام وعن الرأي الانتخابي وغيرها من العناوين المقاربة الملتبسة مع عنوان العرف.

وبعبارة مقتضبة: العرف هو: ظاهرة اجتماعيّة ومتجذّرة سواء على صعيد رؤية

---

(١) صحيح مسلم: ٥: ١١٤. سنن ابن ماجة: ٢: ٨٥١، الحديث ٢٥٤٧.

الناس أو عاداتهم وأفعالهم وسجاياهم ومقبولة ومرضيّة لدى ميولهم، ومتطبّعة عليها آدابهم.

والظاهرة الاجتماعيّة بهذه القيود تختلف عن جملة العناوين المتقدّمة، فإنّها ليست مجرّد ما يقضي به العقل ولا مجرد ما يقنّنه العقلاء فيما بينهم ولا مجرد اصطفاف أفراد مجتمع في موقف مشترك كما هو الحال في الرأي الانتخابي، ولا هو مجرّد اجتماع ميول الناس على أمر أو انزجارهم وتبرّئهم منه، ولا هو ما يلائم الميول العامّة ولا ينافرها.

بل العرف العام هو طبع اجتماعي متفش في الأصعدة المتعدّدة السابقة. ومن ثمّ يختلف عن القانون النظري التجريدي المدوّن أو المصادق والمصوّب الرسمي، بأنّه تفعيل القانون وتفشّيه في عادة المجتمع وجريهم بعد إحراز قبولهم وقناعتهم به فكريّاً، حينئذ يأخذ طابع ولون العرف.

وللعرف ميزات هامّة يجمع فيه مشاركة فريدة من نوعها للأمّة وشرائحها ونخبها وأجيالها ولا تستتمّ تلك المشاركة بتلك الخصوصيات في صيغة أخرى من صيغ المشاركة كالحال الّذي في العرف، وسيأتي بيان سبع خصائص للعرف في ذلك. وهذه الخصائص من الأهمية بمكان خطير جدّاً، لا سيّما وأنّ العرف يعبّر عن المرحلة والبيئة المتكاملة لأيّ قانون، وخصائصه تزيد على الّذي ذكرنا ولا تنحصر كمّاً وكيفاً بذلك.

ومن ثمّ أشار إليه تعالى كأساس في إقامة نظام الحكم في قوله تعالى لنبيّه ﷺ: ﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ﴾[1] وهذه التوصية

---

(١) الأعراف ٧: ١٩٩.

القرآنية للنبي ﷺ هي قاعدة مهمّة في الفقه السياسي ونظام بناء المجتمع الديني فضلاً عن نظام بناء الدولة.

بينما لا نجد للعرف تلك المكانة الواسعة في بناء النظام السياسي في النموذج الغربي ولا جعله كمرجعية ولا إعطاء المدارية له إلّا في بعض تلك الدول مع أنّ العرف كما مرّ بيانه هو من أصدق المشاركات لجمهور الأمّة وشرائحها ونخبها ومن أقوى آليات المشاركة وأنضجها وأمتنها وأكثرها رويّة ونضجاً وأقومها حكمة واتقاناً بل إنّ لحن مفاد الآية يفيد أنّ العرف قاعدة أكثر بنيوية من آلية الشورى والمشورة وأقوى أهمّية في بنية النظام الديني إذ هو مشاركة فعلية حقيقية بخلاف الشور والشورى فإنّه مشاركة نظرية تنظيرية.

الخلط بين ولاية (حاكميّة) الأمّة و بين الشورى

العرف والشورى والانتخاب

هناك خلط مستمرّ في البحوث القانونية ـ سواء على صعيد الفقه الدستوري أو قوانين المجالس النيابيّة أو الوزارية أو البلدية وكذلك في بحوث القواعد الفقهيّة والعلوم السياسيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانية وكذلك في العلوم الإدارية وفقه النُّظُم ـ بين الأمور الّتي هي بمثابة قواعد بنيوية وأسس وأصول وبين القواعد الفرعيّة المنحدرة أو الآليات والأساليب والأدوات والأمور الإدارية.

وبعبارة أخرى هناك فرق بين قاعدة ولاية الأمّة ـ سواء كانت ولايتها مطلقة ومصدر وأساس أم أنها تبع ولاية الله تعالى في الحدود الّتي وظّفها على عاتق الأمّة ـ وبين الشورى، فإنّ القاعدة الأولى بمثابة البنية الأساس والاستحقاق الثابت، وأما إعماله وتطبيقه أو إنجازه فذلك يعتمد ويتطلّب قواعد وآليات تطبيقيّة أخرى وفنون وصياغات.

والشورى ـ سواء فسّرت بمعنى جمع الخبرات والمعلومات ودراستها أو بمعنى تحكيم آراء الأكثريّة ـ هي أداة وصيغة تطبيقيّة لقاعدة ولاية الأمّة، أي أنّ الشورى مبتنية على القاعدة الأولى، وممارسة الأمّة لحق ولايتها ـ سواء بتبع ولاية الله ورسوله وأوصيائه أو بالأصالة ـ لا ينحصر في أداة الشورى بل إنّ هناك أدوات أخطر وأهمّ من الشورى وهي الأعراف الحسنة والسنن الحسنة المتجذّرة، فإنّ لها

دوراً أبلغ وأنضج من دور الشورى كما أنّ مؤدّاها تأسيسي في بناء الأحكام ، بينما دور الشورى كأداة في الموضوعات التفصيليّة أو الجزئية وسيأتي بيان الفارق بينهما مفصّلاً.

كما لا يخفى أنّ هناك أيضاً فرقاً بين الشورى والانتخاب ، فإنّ الشورى على كلّ من المعنيين هي أوسع من الانتخاب وصناديق الاقتراع ، فإنّها تشمل مراكز الدراسات والبحوث وصلاحيات ودور النخب الخبرويّة والاستشاريّات وغيرها من آليات جمع الخبرات والمعلومات والتجارب وأنحاء المشاركة وهذا بخلاف الانتخاب.

فالعرف يقع في المرتبة الأولى ثمّ الشورى ثم آلية الانتخاب.

الفوارق بين العرف وآلية الانتخاب في مشاركة الناس في الحكم

وذلك:

أوّلاً: أنّ التصويت والانتخاب يتمّ بارتجال الرأي بخلاف الحكم في الأعراف فإنّه يأخذ مدّة مديدة من الزمان يتمّ فيه المداولة الشعبية وعملية النقد والإبرام ومدارسة الجهات المختلفة في ذلك الحكم أو القانون ، وهذا ما لا يتسنّى في كثير من الأمور الّتي يصادق عليها بالانتخاب.

ثانياً: أنّ الحكم النابع من العرف تستجيب له الغالبية العظمى وتتبنّاه إلّا الشاذّ النادر ، بخلاف الأحكام المصادق عليها بالانتخاب فإنّه قد يتمّ مصادقاتها بأكثرية نسبيّة.

ثالثاً: أنّ الحكم الصادر من العرف يتمّ جري عموم الناس عليه بسهولة وينضبطون بمراعاته بخلاف الحكم المصادق عليه ولو بالانتخاب والتصويت ،

والسبب في ذلك أنّ الحكم العرفي لا ينبني في الأعراف والسير الاجتماعيّة والعقلائية إلّا بعد مراحل عديدة مديدة فتطوّع الظواهر الاجتماعيّة على وفقه؛ وهذا بخلاف الحكم الّذي يصادق عليه بالرأي والانتخاب فإنه بمثابة مرحلة التنظير للحكم الّذي لم يصل إلى المراحل النهائية العملية.

رابعاً: أنّ الأحكام الصادرة من العرف تتمتّع بضمانة نسبيّة وحصانة عن تلاعب الدعايات المغرضة وغسيل الأفكار وخداع الأخبار والشائعات والإذاعات الكاذبة؛ وهذا بخلاف الحكم الانتخابي فإنّه تعتوره هذه الآفات بشدّة كما أثبتته التجربة البشريّة في خلال القرون الأخيرة.

خامساً: أنّ مشاركة الأمّة بتوسّط العرف أكثر مساحة زمانيّة، وذلك لكون العرف يعدّ قالباً لعدّة أجيال من الأمّة لا لخصوص الجيل الراهن الحاضر؛ وهذا بخلاف الانتخابات فإنّها تقتصر على الجيل الحاضر وقد تقع بتوسّطه مصادرة استحقاقات الأجيال الماضية وبذلك يظهر أنّ العرف أكثر عموميّة في المشاركة من الانتخاب.

وذلك لأنّ ما بنته الأجيال المتقدّمة من السنن والآداب وأنجزته من القيم كان على أساس إرفاد نظام المجتمع وهويّة الأمّة إلى مدى وسيع ويعطي ثماره كصدقة جارية باقية.

سادساً: العرف مشاركته في الحكم أكثر فاعلية ونافذية من مشاركة الشورى وآليات الديمقراطيّة المزعومة، وذلك لكون العرف قانوناً معمولاً به مفعّلاً عند عامة الناس ويجب أن يفتح له باب واسع في القوانين الدستوريّة بدل التركيز الحصري على أن يفتح للانتخابات.

سابعاً: الشارع استخدم الشورى وهي الآراء كآلية في الموارد المستعملة

التفصيلية الجزئية التطبيقية، بخلاف العرف فإنّه جعله منبعاً لإقامة الأحكام وأسسها الثابتة في الموضوعات والظواهر الاجتماعيّة الّتي تمتدّ إلى عمر طويل. وخطأ الديمقراطيّة أنها ركّزت على الانتخابات والدساتير بينما العرف أكثر أهميّة لكونه من مصادر التشريع والتقنين ـ كما تبنّت ذلك بعض الدول ـ إذ هو قانون فاعل معمول به عند عامّة الناس وسلوك ممارس لا مجرّد إعداد للتنظير كما هو الحال في الانتخابات.

حدود قوانين الأعراف العقلائيّة في النظام الشرعي

بين نظام الحكم البشري والشرعي

حجّيّة العرف تؤول إمّا إلى نسبة مشاركة الأمّة وصلاحيّتها في الحكم والحاكميّة، وإمّا تؤول إلى مقدار تحكيم واعتبار القوانين العقلائيّة وسيرتهم وسننهم المسمّاة بالأعراف؛ وهذا بحث ذو أهمّية وحسّاسية كبيرة نظراً إلى الجدليّة الدائرة حول مدى تطبيع وتحكيم القوانين العقلائيّة وفسح المجال أمامها ومدى التغيير الحاصل من قوانين الشرع في تلك القوانين، مضافاً إلى البحث في النسبة بين النظام الشرعي والنظام البشري الوضعي العقلائي، نظير البحث عن النسبة بين أحكام العقل ومدركاته وأحكام الشرع ومدركاته، وفي الحقيقة إنّ البحث يدور بين أحكام العقل والاعتبارات القانونيّة الشرعيّة والاعتبارات القانونية العقلائيّة.

وإمّا تؤول إلى تغيير في الموضوعات الّتي نمط تقررها فرضي اعتباري بحسب الموجود في البيئة العرفية، كما هو الحال في جلّ المعاملات والإيقاعات الإنشائيّة والنسبة بين الجانبين إنّما تتّضح أكثر إذا التفتنا إلى النسبة بين ما هو تكويني وبين ما هو اعتباري وأنّ الاعتبارات القانونية هي لإصابة المنافع والكمالات التكوينيّة في دائرة لا يدركها العقل الاعتيادي لآحاد الناس، فهنا يأتي دور الاعتبار القانوني العقلائي وأعراف العقلاء وحيث إنّه يخطىء في إصابة

الحقيقة هذا الاعتبار العقلائي في جملة من الموارد فيأتي دور الاعتبار الشرعي الديني لتصحيح تلك الموارد بل إصابة كثير من الموارد الّتي لا يتنبّه إليها الاعتبار السابق.

الاعتبار العقلائي ونسبته مع الأحكام العقليّة

إذا وقفنا على منشأ تولّد الاعتبار العقلائي تتّضح لنا العلاقة بينه وبين الأحكام العقليّة. فإنّ الأحكام العقليّة عبارة عن إدراك العقل البشري جملة من الثوابت العموميّة الكلّية كحسن العدالة والإحسان وجمال الآداب والصدق والأمانة والوفاء وجملة من الفضائل، إلّا أنّ هذه الإدراكات عندما تصل إلى مرحلة التطبيق على الجزئيّات والموارد في البيئات المختلفة تأخذ طابعاً إبهامياً تختفي فيه جهات المحاسن وجهات السوء والقبح، ويصعب إدراكهما بحسب الأدوات الميسّرة للعقل البشري.

فتتبلور ههنا ضرورة للاستعانة بآليات يستعين بها العقل عن الآليات الضعيفة الّتي لديه. وهنا يبزغ الاعتبار القانوني الّذي هو عبارة عن مجموعة قضايا ومعادلات تكشف للإنسان موارد تلك الثوابت العقليّة الّتي أدركها، ويقوم بصياغة وسبك تلك القضايا والمعادلات القانونيّة فئة من الناس تختزن لديهم التجارب وسعة الاطّلاع والعلم بحال البيئات المختلفة، وطبيعة تواجد المصالح والمنافع وتميّزها عن موارد تواجد المساوىء والمضار والمفاسد.

فنخبة المجتمع لمّا وجدوا عدم إمكان مخاطبة آحاد المجتمع وإفهامهم بالمصالح والمفاسد الجزئيّة كما لا يمكن ترك المجتمع سدى، اضطرّوا لممارسة الاعتبار ولتوجيه المجتمع وهو من باب توجيه الكامل للناقص. وعلاقة الاعتبار بالتكوين لا تنحصر في كشف الاعتبار غالباً عن ملامح التكوين وحيثياته من

حيث المصالح والمفاسد، بل إنّ في الاعتبار أيضاً خاصّية التنظيم للأفعال على طبق منظومة التكوين. كما أنّ في الاعتبار خاصّية ثالثة وهي أنّه عامل دافع ومحرّك تربوي للناس يروضّهم ويدفعهم نحو الالتزام بما هو الصالح من الأفعال والانزجار عما هو الرديء منها.

نسبة الاعتبار العقلائي مع الشرعيّ (منطقة الاعتبار العقلائي)

حيث تبيّن أنّ الاعتبار ضرورة لإدراك الواقعيات في المساحة الّتي لا يدركها العقل بآلياته المحدودة، فحينئذ بزغت ضرورة لاعتبار العقلائي والاعتبار الشرعي الديني. إلّا أنّ بين الاعتبارين فوارق في الأصعدة والمجالات المختلفة؛ فإن العلم الإلهي بواقع الأمور يختلف عن العلم البشري بها، إذ الأوّل محيط بكلّ شيء لأنّ كلّ شيء مخلوق له ومملوك تحت حيطته، وأما الثاني فهو وليد التجربة المحدودة حيث لا يفرض فيها السعة المحيطة بكلّ الجزئيّات.

فمع أنّ انطلاق الاعتبارين من أجل الوصول إلى الواقعيّة وما أدركته فطرة العقل من العناوين العامّة، إلّا أنّ إصابة الاعتبار الأوّل مضمونة بخلاف الثاني. ومن ثمّ كان الاعتبار الأوّل مصحّحاً للاعتبار العقلاني ومكمّلاً لنواقصه وترشيداً لنظامه ومنظومته، من دون أن يكون إلغاءاً له تماماً.

ولذا قيل: إنّه لا تقاطع بين المبادىء الأوليّة للقانون العقلائي والقانون الشرعي فيما كان العقل الفطري هو المنشأ للقانون العقلائي وتكون القوانين الشرعيّة في موارد اختلافها مع القوانين العقلائيّة تخطئة من الشرع للعقلاء فيما سلكوه من الطرق والسبل التقنينيّة فيظنّون أنّها موصلة لتلك الغايات العقليّة الكاشفة عن الكمالات الواقعيّة.

والعرف هو ما يشيع الاعتياد عليه من القوانين الّتي يرتئيها العقلاء صالحة

فيعتادون عليها ويلزمون أنفسهم بالتأدّب والتطبّع عليها فتجري أفعالهم بنحو تلقائي عليها.

حقيقة الحكم العقلي والواقعيّة العينيّة

قد اتّضح أن تكوّن الأعراف العقلائيّة ناشئ ممّا يستصلحونه من القوانين المثمرة، وتلك القوانين الاعتباريّة في التشريعات القانونيّة لديهم، تروم إصابة الأحكام العقليّة العامّة. وقد مرّ أنّ تلك الأحكام العقليّة وإدراكات العقل لا تكتشف مواطن وموارد انطباقها في جميع مواردها، ومن ثمّ كانت الإدراكات العقليّة بحسب العقل البشري المحدود لا يسع إدراك الحقيقة على ما هي عليه من سعة مترامية. ومن ثمّ كانت هناك ضرورة الرعاية والإرشاد من قبل الوحي السماوي للإنسان. وقد شاهدت البشريّة في العقود الأخيرة مدى إخفاق البشر في جملة من المحاور الرئيسيّة في الاجتماع المدني نظير أحكام الأسرة وتداعيات ذلك الخطيرة على التنسيل البشري. ونظير محاور الفساد في النظام الاقتصادي من الربا والقمار والمعاملات التمويهية الباطلة والعبثية وأفعال الفواحش والفساد وغيرها ممّا تشهده البشريّة حالياً من أزمات اقتصادية خانقة وثقافة الطمع والحرص وشراهة الاستهلاك وتداعيات ذلك على استئصال الموارد الطبيعيّة المختلفة في البيئة، وكذلك الحال بالنسبة إلى النظام الأخلاقي والروحي.

مراحل الاعتبار العقلائي

المشهود في التقنين العقلائي أنّه ينطلق من مبادىء الأحكام العقليّة كما مرّ بيانه وتعتبر تلك المبادئ بمثابة ديباجة الدساتير العقلائيّة، ثمّ تشرّع القوانين الدستوريّة هدفها الإيصال إلى تلك الغايات. وفي العادة يكون الفصل الأوّل

بمثابة الأسس التقنينيّة والأعمدة الّتي تنطلق منها بقيّة التشريعات في فصول الدستور وتأخذ الفصول الدستوريّة التقنينيّة حالة طبقات يتوالد من بعضها البعض وتأخذ في الاتّساع شيئاً فشيئاً. ثم يأتي دور تشريعات المجالس النيابيّة، وهي بمثابة جانب تطبيقي للتشريعات الدستوريّة على البيئات المختلفة وبالتالي تكون القوانين النيابيّة متولّدة من القوانين الدستوريّة بنحو مترامي.

وهكذا الحال في النسبة بين التقنينات الوزاريّة مع التقنينات النيابيّة، وكذلك الحال في النسبة بين التقنينات الوزارية والتقنينات البلديّة.

ومن ذلك يتبيّن أنّ هناك عدّة نوافذ في معرض إخفاق التقنين عن إصابة كلّ طبقة من التقنين للطبقة الّتي فوقها. فقد لا يصيب تشريع القوانين البلديّة القوانين الوزاريّة المقرّرة، كما قد لا يصيب القانون الوزاري القوانين في المجالس النيابيّة، كما قد لا تصيب القوانين والتشريعات النيابيّة القوانين الدستوريّة.

ومن ذلك نرى دوام التغيّر والتصحيح والتبديل والتغيير على الأصعدة المختلفة وهذه التغييرات تختلف عن التغييرات في الأعراف، إذ هناك فاصل بيّن بين عرفنة القوانين وبين قنونة الأعراف، وكثيراً ما يحصل الخلط بين البيئتين. كما أنّ حالة التجاذب والتقاطع حاصلة بين الجانبين، وليس المجال مفتوحاً أمام الحكومات وتقنيناتها لقسر الأعراف برمّتها بل هناك حدود وخطوط ثابتة لا تقوى الحكومات على زعزعتها في الأعراف.

تطوّرات الأعراف العقلائيّة ودوام التغيّر فيها

لا ريب أنّ عمليّة التغيير في الأعراف ظاهرة مشهودة في البشريّة سواء بسبب تغيير القوانين ـ وإن كان التأثير متبادلاً ومتعاكساً بين العرف والقوانين ـ أو بسبب تغيير الرؤى الّتي يعتمد عليها المجتمع فكرياً والقناعات الّتي يذعن بها ودرجة

الوعي العلمي والمعلومات الّتي يرتقي إليها. وليس من المبالغة في القول التمثيل للأعراف في المجتمع أنّها بمثابة الملكات النفسيّة الراسخة وتشريع القوانين في الأنظمة السياسيّة بمثابة الصفات، وممارسة التنفيذ السياسي لتلك القوانين بمثابة الحالات الطارئة على النفس. ومن ثمّ هذا التمثيل يتبيّن مدى خطورة الأعـراف وحاكميّتها على الحكومات والممارسات السياسيّة الحكـوميّة وأنّ التـغيير فـي الأعراف ينسحب على ما ورائها ممّا هو تابع لها، ومن هنا يتبيّن خطورة العمل الثقافي والفكري والعقائدي وأنّ دور العلم والأفكار والرؤى والثقافات دور بالغ القدرة والتسلّط والنفوذ. وأنّ التحكّم فيه أهمّ مركزيّة من التحكّم فيما دونه، وهذا يعطي صورة ميسّرة عن كيفيّة الأدوار الّتي قام بها أئمّة أهل البيت عليهم السلام وإن أبعدوا بقرار من السقيفة عن منصّة السطح للحكم السياسي.

آليات استكشاف الأعراف والحصول عليها

إنّ من أهمّ الآليات الكاشفة عن الأعراف هو استحسان المجتمع لأمور في مقابل تقبيحه أو استقباحه لجملة من الأمور الأخرى واستنكاره لها. كما أنّ القيم المقتنع بها لدى المجتمع بمثابة الموازين والمنابع لنمط الأعراف المتولّدة، والأمثلة الدارجة هي الأخرى عاكسة لتلاوين الأعراف، كما أنّ الأمور الّتي يعظمها العرف ويقدّسها بمثابة النماذج الّتي يحتذي بها في سلوكيّاته. وكذلك حالات السخط والرضا والانبساط والانقباض والرأي العام كلها بمثابة الكواشف عنها.

العرف العام والأعراف الخاصّة

التمييز بين العرف العام والعرف الخاصّ بالغ الأهمّية، إذ العرف العام بمثابة الهيكل والبناء العامّ الّذي يقوم عليه البناء الاجتماعي، كما أنّه بمثابة الهيكل العظمي الجسمي الّذي يرسم هيئة المبنى، وأمّا الأعراف الخاصّة فهي بمثابة بعض أعضاء ومفاصل المبنى الكبير. وإن كان ذلك لا يقلّل أهمّية الأعراف الخاصّة، فإنّ أعضاء الجسم تختلف دوراً وتأثيراً فإنّ بعض الأعراف الخاصّة بمثابة العقل المدبّر وبعضها بمثابة اللسان أو الأذن أو اليد الضاربة أو الرجل للحركة أو عمود الفقرات لإقامة صلب الظهر وهكذا بقيّة خواصّ الأعراف.

ولإقامة بيان توضيحي للعرف الخاصّ نشير إلى أنّه عين ما تقدّم في بيان العرف، غاية الأمر أنّه محدود بفئة خاصّة تشترك إمّا في كفاءة علميّة معيّنة، أو عمليّة، أو تنتسب لعرق معيّن، أو بيئة وتربة موطن معيّن ونحو ذلك. فليس من الضروري في العرف الخاص أن تكون نخبة بل شريحة من المجتمع ذات قاسم مشترك فكري أو صفة عمليّة أو ذوي مصلحة مشتركة وغاية موحّدة.

وقد بيّن ذلك مفصلاً في عهد الأمير عليه السلام لمالك الأشتر نظير قوله عليه السلام: «**وأكثر مدارسة العلماء ومنافشة الحكماء واعلم أنّ الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلّا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض** ـإلى أن قال: ـ**فالجنود بإذن الله حصون الرعية وزين الولاة وعزّ الدين وسبل الأمن وليست تقوم الرعية إلّا بهم... ثم استوص بالتجّار وذوي**

الصناعات... فإنّهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجلّابها ... فإنهم سلم لا تخاف بائقته وصلح لا تخشى غائلته ... ثمّ إنّ للوالي خاصّة وبطانة فيهم استئثار وتطاول وقلّة انصاف في معاملة» وقال عليه السلام: «ثمّ الصق بذوي الأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ثم أهل النجدة والشجاعة والسخاء والسماحة فإنّهم جماع من الكرم وشعب من العرف».

فقد بيّن عليه السلام خواصّ كلّ فئة وما يتعارف لديهم من القيم وعادات وأفعال وتأثيرات آثارهم في النظام الاجتماعي ومسير المجتمع وكيفية الارتباط والتأثير بين مختلف الأعراف الخاصّة ممّا يشكّل كحلقات تتّصل ببعضها البعض.

النصوص الشرعيّة واعتبار العرف ووجه الحاجة إليه

هناك جدليّة معروفة عند علماء الاجتماع والسياسة والقانون بل بحوث العلوم الإنسانيّة أيضاً وعلوم الكلام والأديان من أنّه هل للعرف موضوعيّة أم أنّه لا يشكّل أيّ رصيد في باب الاعتبار ولا يراعى أيّ دور له ؟

فمن قائل يفرط في أهمية العرف ويقول أن لا واقعية للحسن والمحاسن ولا وجود للمعروف إلّا ما يتقرّر في عرف الناس ويتواجد لديهم ويتعارفون عليه ويتبانون على وضعه إطاراً وقالباً لنظام ومسير تعاملهم المعيشي، فما يدرج عليه الناس من سلوك ويتطبّعون عليه ويأنسون به هو النافع والصالح ولا صلاح فيما وراءه. وهذه نظرة تبالغ في ذاتيّة العرف وأنّ له تمام التأثير.

ومن قائل بأنّ الكمال والصالح ذاتي تكوينيّ فيالأفعال أنس به الناس أم نفروا عنه، استدانوه أم استوعروه، استحلوه أم استمرروه، فالمدار كلّ المدار على الواقعيّة وحقيقةالأفعالالتكوينيّة وما تشتمل عليه منالمصالحأو المفاسد، فاللازم رعاية حقيقة الأفعال على ما هي عليه في مقام التقنين ومقام التدبير والعمل.

ومن قائل أنّ حقائق الأفعال وإن اشتملت على واقعيّة التكوين المقرّر فيها، إلّا أنّ الواقعيات في الأفعال المتعدّدة ترتبط بعضها ببعض بشكل متلازم ومتشابك في مقام الوقوع وتزدحم متدافعة ومتنافرة ومتجاذبة، ويكون دور العرف حينئذ دور الحاكم الموازن والفيصل بين هذه التجاذبات.

وبعبارة أخرى: أنّ الأفعال سواء الفرديّة أو الاجتماعيّة أو المجموعيّة أو الفئويّة غالباً ما يحدث اصطكاك وتزاحم فيما بين بعضها البعض بحسب ما لبعضها من مصالح ولبعضها الآخر من مفاسد، أو فيما بين الصالح والأصلح، أو الفاسد والأفسد، لا سيّما تكثّر الأفعال وتكثّر جهاتها وتلاحق واستلزام حلقات بعضها ببعض آخر، فإنّه يصعب تدبير التوازن حينئذ، ويبهم الأرجح كمحصّلة في الجمع بين بعضها البعض من حيث الأهمّية والقدر. فيكون العرف حينئذ بمثابة عقل جماعي وحسّ شبكي منظومي وخزانة مركزيّة لجمع المعلومات. وهنا يكمن دور أهمّية العرف فإنّه وإن لم يكن العرف ظرف تكويني تتواجد فيه المصالح والمفاسد كما هو الحال في الواقع التكويني لوجود الأفعال إلّا أنّه آليّة وأداة ميدانيّة لدرك العقل، كما أنّه آلية لجمع الرأي الحاصل من جمع العقول المختلفة.

وللعرف دور آخر بالغ الخطورة أيضاً وهو دور تربوي عملي بخلاف الدور السابق الّذي هو الدور الإدراكي المعرفي، وهذا الدور الثاني هو دور عملي يطبّع فيه العادات والسلائق والأذواق والميول والرغبات على شاكلة واحدة ووحدة نظام ومنظومة متّحدة.

ولعلّ إلى ذلك تشير التوصية القرآنية للنبي ﷺ أن يبني سيرته النبويّة في هداية المجتمع وإقامة الدين وحاكميّته على قوله تعالى: ﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ﴾.

فقد ورد عنهم عليهم السلام أنّ الله أدّب رسوله ﷺ بأن يأخذ من الناس ما ظهر وما تيسّر والوسط[1].

---

(١) تفسير العيّاشي ذيل الآية المباركة.

وعن علي عليه السلام في توصيته لعمّال حكومته بأن يأخذوا بالرفق ويتجنّبوا تجاوز الحدّ في إدارة الناس[١].

وقد لخّص الرضا عليه السلام مفاد هذه التوصية بمداراة الناس[٢].

وفي بعض الروايات أن الله أوصاه بالعفو عمن ظلمه وإعطاء من حرمه ووصل من قطعه ومحصل هذه البيانات أنّ آلية آمريّة الرسول صلى الله عليه وآله وإقامته لأحكام الله لازدهار البشر إلى صراط الله القويم باستخدام آلية العرف للتغيير إلى العرف الصحيح والأعراف الصحيحة. ومن ثمّ ورد قول أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لمالك الأشتر: «**وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةً صالِحَةً عَمِلَ بِها صُدُورُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ، وَاجْتَمَعتْ بِها الْأُلْفَةُ، وَصَلَحَتْ عَلَيْها الرَّعِيَّةُ.**

وَلَا تُحْدِثَنَّ سُنَّةً تَضُرُّ بِشَيْءٍ مِنْ ماضي تِلْكَ السُّنَنِ، فَيَكُونَ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّها، وَالْوِزْرُ عَلَيْكَ بِما نَقَضْتَ مِنْها».

وَأَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَماءِ، وَمُنَاقَشَةَ الْحُكَماءِ، في تَثْبِيتِ ما صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلَادِكَ، وَإِقامَةِ ما اسْتَقامَ بِهِ النّاسُ قَبْلَكَ».

«**وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُها في الْحَقِّ، وَأَعَمُّها فيالْعَدْلِ، وَأَجْمَعُها لِرِضَى الرَّعِيَّةِ**».

وهذا بيان لما في وصية القرآن ﴿**وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾[٣] أي تبديل السنن السيئة وإبدالها بسنن حسنة وإبقاء ما كان حسناً فيها. وهو بيان ما ورد في الحديث النبوي: «**مَن سنّ سنّة حسنة كان له أجرها وأجر**

---

(١) تفسير نور الثقلين: ٢: ١١١، عن من لا يحضره الفقيه.

(٢) تفسير الثقلين: ٢: ١١١، عن العيون.

(٣) الأعراف ٧: ١٥٧.

مَن عمل بها إلى يوم القيامة ، ومَن سنّ سنّة سيّئة كان عليه وزرها ووزر مَن عمل بها إلى يوم القيامة »[١] ، فهذه السنن عبارة عن الأعراف وإن من أهمّ البناء الصالح هو بناء العرف الحسن في المجتمع أو من أخطر الفوادح بناء الأعراف والسنن السيئة.

فيتبين من ذلك أن العرف ليس كما ادعي في القول الأوّل من كونه محوراً ذاتياً للصلاح والحسن والمنافع ، كما أنّ العرف ليس ـ على ما ذكر في القول الثاني ـ عديم التأثير ومبعد عن أيّ دور وأنّ الاصطدام به صحيح مطلقاً ، ولا ما قرّر في القول الثالث من أنّ مداريّة العرف على الاعتبار العقلائي بالغاً ما بلغ ، فإنّ دور العرف كعقل جماعي وحسن منتشر مشترك لدى المجموع وآلية تربويّة لمسير وحركة المجتمع في الجانب التربوي وإن كان صحيحاً. إلّا أنّ الأعراف العقلائية ليست بالضرورة ناشئة من أحكام عقلية سديدة كما مرّ بيان حاجة العقل البشري إلى هداية الوحي السماوي.

فتلخّص أنّ آلية العرف للإصلاح والتغيير من أعظم الوسائل ، من دون أن يعني ذلك الحكم الذاتي بالحسن والصلاح لكلّ ما هو عرف معروف لدى الناس. وأنّ آلية العرف أخطر دوراً من بقية آلات وأدوات الإصلاح في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي باب الحكومة السياسيّة.

ثمّ إنّ في لسان العرب: «المعروف ضدّ المنكر. والعرف ضد النكر ـ والمعروف كالعرف ـ قال الزجاج: المعروف هنا ما يستحسن من الأفعال ـ والعرف والعارفة والمعروف واحد: ضدّ النكر وهو كلّ ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئنّ إليه ... والتعريف: التطييب»[٢].

---

(١) روضة الطالبين للنووي: ١: ٧٣.

(٢) لسان العرب: ٩: ٢٢٩.

وقد يوهم هذا التعريف القول الأوّل الّذي مرّ في اعتبار العرف من كون استحسان الناس له موضوعيّة ذاتيّة في المعروف وكذا في العكس وهو المنكر، ولكن قد تقدّم أنّ الصحيح هو القول الثالث والثاني بضميمة الملاحظات الّتي تم تسجيلها عليها. وهذا نظير ما قيل في عنوان الباطل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[1] من أنّ الباطل ما أبطله الناس، فيكون موضوع الآية والنهي تابعة للصحيح والباطل في عرف واعتبار الناس. ولكنّ الأقوى في مفاد عنوان الباطل أنّ المراد به ما كان باطلاً بحسب بديهة حكم العقل والعقلاء أو بيّنه الشرع المبين، نعم ما كان باطلاً بحسب العقلاء والعرف ولم يردع عنه الشارع فيعمّه عنوان الباطل، كما مرّ ذلك في عنوان العرف. إذ قد مرّ أنّ الاعتبار العقلائي كما في القول الثالث محكّم ككاشف عن موازين الحكم العقلي.

---

(١) البقرة ٢: ١٨٨.

التمييز بين الأعراف الصالحة والفاسدة
ومحورية العدل لا محورية العرف

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

ممّا مرّ في الأبحاث السابقة تبيّن أنّ ما هو عرف معروف بين الناس آلة لاستكشاف الكمال بحسب واقعيّة وجوده في الأفعال، فليس هو سبب تكويني لوجوده، فاستحقاق كلّ واقعيّة حقّها هو بحسب الواقع وهو ميزان الحقّ والعدل، والواقع يستكشف ببداهة العقل وهداية الوحي. وذلك لا ينافي كون الاعتبار العقلائي وما يستحسنه العقلاء ويعرفونه بالمعروف قناة أخرى كاشفة عن الواقعيّة والحقيقة في المساحات الّتي لا ينال العقل البشري المحدود أطراف الواقع ولا يدرك كلّ ما في الوحي من العلم. فالاعتبار العقلائي يكون مداراً في الكاشفيّة في المساحة النظريّة وهو ما كان مجملاً في إدراك العقل ومتشابهاً في لسان الوحي.

---

(١) الأعراف ٧: ١٥٧.

ومن ثمّ تحدث أعراف لدى الناس ناشئة من الميول الغرائزية والشهوانيّة مفرطة خارجة عن طور اعتدال الفطرة، أو عن غضبيّة حادّة أو عن غير ذلك من صفات الرذائل والمساوئ.

ففي الرواية النبوية والعلوية عليهما السلام تردّي أعراف الناس في آخر الزمان: «**احفظ فإنّ علامة ذلك إذا أمات الناس الصلاة وأضاعوا الأمانة واستحلّوا الكذب وأكلوا الربا وأخذوا الرشا وشيّدوا البنيان وباعوا الدين بالدنيا. واستعملوا السفهاء وشاوروا النساء وقطعوا الأرحام واتّبعوا الأهواء واستخفّوا بالدماء. وكان الحلم ضعفاً والظلم فخراً وكانت الأمراء فجرة والوزراء ظلمة والعرفاء خونة والقرّاء فسقة، وظهرت شهادة الزور واستعلن الفجور وقول البهتان والإثم والطغيان وحليت المصاحف وزخرفت المساجد وطوّلت المنائر وأكرم الأشرار وازدحمت الصفوف واختلفت القلوب ونقضت العهود واقترب الموعود وشاركت النساء أزواجهنّ في التجارة حرصاً على الدنيا وعلت أصوات الفساق واستمع منهم وكان زعيم القوم أرذلهم واتّقي الفاجر مخافة شرّه وصدّق الكاذب وأؤتمن الخائن واتخذت القينات والمعازف ولعن آخر هذه الأمّة أولها وركب ذوات الفروج السروج وتشبّه النساء بالرجال والرجال بالنساء وشهد الشاهد من غير أن يستشهد وشهد الآخر قضاء للذمام بغير حق عرفه، وتفقّه لغير الدين وآثروا عمل الدنيا على عمل الآخرة ولبسوا جلود الضأن على قلوب الذئاب وقلوبهم أنتن من الجيفة وأمرّ من الصبر**» الحديث[1].

وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**كيف بكم إذا فسدت نساؤكم وفسق شبابكم ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر؟ فقيل له: ويكون ذلك يا رسول الله؟ فقال: نعم وشر من ذلك. كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن المعروف؟ فقيل له: يا رسول الله ويكون ذلك؟ قال: نعم وشرّ من ذلك. كيف بكم**

---

(١) مختصر البصائر: ١٢٧ / ١٠١.

إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً»[١].

وفي هذين الحديثين الشريفين إشارة واضحة إلى أن العرف وما يتعارف بين الناس ليس هو المدار والميزان بقول مطلق للمعروف، كما أنّ الرضا العام والسخط العمومي ليس مؤثّر دائم على المعروف أو المنكر، بل كم من عرف يتكوّن ويبنى على منهج فاسد ومسار شرّ لا خير فيه، فتنشأ أعراف فاسدة غير صالحة ولكنّها تقمّص بلبوس صالح. وكم من أمر يحظره العرف وينكره وهو أمر حسن وصالح وخير، إلّا أنّه وشح بين الناس بلباس الشر والسوء. والسبب في ذلك يعود إلى أمور عديدة وكثيرة.

منها ما مرّ من غلبة الغرائز والنزوات والميول الطبعيّة السفليّة بنحو مفرط غير متوازن مع القوى العالية في الروح والنفس.

ومنها: إبهام ماهيات الأفعال مما يوجب ترامي إدراك حكمها بعيداً عن الأحكام البديهيّة وهو يتطلّب استنتاجات عديدة حتّى تنكشف حقيقة حكم الفعل لدى العقل.

وفي الرواية إشارة إلى أنّ مراتب بناء العرف تنطلق في البداية من الرؤى الفكريّة والثقافة المعرفيّة لدى المجتمع وما يسمّى بالقيم، ثم يأخذ صعيداً آخر وهو دعوة المجتمع فيما بينه إلى السير على تلك الرؤى. وإنّ هنا كصعيد ثالث خطير يستهان به وهو بروز أفعال سيّئة تبدأ في الانتشار في الظاهرة الاجتماعيّة تخالف الأعراف الحسنة. وهذه الظواهر الجديدة السيئة تلحّ على العقل الاجتماعي بالتنظير لها وتبرير رؤى تحسّنها وتعرفنها وترسم الذريعة لاستحسانها وتراكم الرؤى وتتمازج وتتداخل، لا سيما مع ترامي حلقات الأفعال والأمور فتصعب الرؤية وتتعقّد وتبهم. كما هو الحال في العصر الحاضر

---

(١) الكافي: ٥: ٥٩.

في ملفّات كثير من الأعراف، نظير البحوث والمسائل المرتبطة بشؤون المرأة، أو شؤون قوانين الأسرة، أو شؤون تربية الأطفال والمراهقين، أو شؤون ممارسة وتلبية غريزة الجنس، أو ملفّ الحريّات الفردية وحرّية الاعتقاد، أو حقوق الأمن الاقليمي والدولي عند تزاحمها مع حقوق التنمية والازدهار العلمي لبعض الشعوب وغيرها من الملفّات الساخنة الشائكة في العصر الراهن.

ومن ثمّ احتاج العقل البشري الجماعي إلى هداية الوحي وقيام أمة وثلّة بالأمر بما هو معروف بحسب الحقيقة والنهي عن المنكر بحسب الواقع التكويني وبناء وفتح أبواب الطيبات من الأشياء، ويغلق عن الناس التعاطي بالخبائث ويفكّ أسر المجتمع عن الأعراف الخانقة المكبّلة والمقيّدة له في التعقيد عن حيويّة الازدهار المعيشي وتلبية الحاجات الأوليّة والثانويّة لينطلق المجتمع إلى رحاب السعادة والحياة الهنيئة الطيبة.

وهذا محصل مفاد الآية الّتي مرّت في صدر البحث.

٣

قواعد عامّة في النظام الإيماني

أُصول النظام الكلّيّة

الفصل الأوّل

الأُسس العامّة الأوّليّة للنظام



إقامة النظام الإسلامي العادل والسعي الدائم لتقوية شوكته

قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا استَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1]:

لعلّ الكثير من الفقهاء والمفسرين يُدرج الآية الشريفة في آيات الجهاد الدفاعي ويربطها بموارد الحرب العسكريّة الّتي يشنّها العدوّ على المسلمين؛ وهذا المورد وإن كان من موارد الآية إلّا أنّ مفاد الآية أوسع وأعمّ من ذلك، فإنّ الأمر بأعدّوا لهم ما استطعتم لا يختصّ بحالة الهجوم العسكري على المسلمين بل هو أمر دائم دائب في وجوب مواصلة الإعداد الذاتي للقوى والقدرة في جميع الأصعدة لكيان المسلمين وكيان المؤمنين. وهذا الوجوب كفائي يتحمّل مسؤوليته الجميع كلّ من موقعه ومجاله ولا يسقط بحال، لأنّ الإعداد المطلوب لا ينتهي إلى حدّ بل هو واجب ولازم على طوال الحياة للأمّة الإسلاميّة وجماعة المؤمنين ما بقي الدهر إلى يوم القيامة وقد حذرت الآية أنّ الغاية لتعالي القوّة والاقتدار هو كونه قوّة رادعة للأعداء والطامعين من أن يتعدّوا أو يعدوا على كيان الإسلام والمسلمين والمؤمنين في أيّ مجال من المجالات.

فرهبتهم ورعبهم الرادع لهم عن العدوان ناشئ من علوّ قدرة واقتدار كيان

---

(١) الأنفال ٨: ٦٠.

المسلمين والمؤمنين فالآية تحدّد جملة من المسؤوليات والوظائف والواجبات العامّة الملقاة على عموم المسلمين من دوام الإعداد لازدياد القوّة والقدرة ودوام تفوّق المسلمين والمؤمنين في القوّة في جميع المجالات.

ومن تلك الواجبات أيضاً دوام إيجاد الرعب والخوف لدى العدو من كيان المسلمين وهذا الرعب والخوف من أن يعتدي عليهم لا الخوف من عدوان المسلمين عليه.

وهذه الواجبات في الحقيقة نمط من الدفاع غير المصطلح في الباب الفقهي الّذي هو في مقابل خصوص الحرب العسكريّة الّتي يشنّها العدو على المسلمين، وهو في الاصطلاح الحديث من الدفاع الاستباقي. ولأجل ذلك استدلّ جملة من الأعلام والمحققين على وجوب إقامة النظام الإسلامي أو الإيماني العادل بوجوب الدفاع عن بيضة المسلمين والمؤمنين وحومتهم كالشيخ إسماعيل الغروي المحلّاتي الّذي كان من روّاد النهضة الدستوريّة في النجف في رسالته **اللئالى المربوطة في وجوب المشروطة** وأشار إليه الميرزا النائيني وغيره وهم يريدون بذلك الدفاع الاستباقي لا الجهاد الدفاعي المصطلح.

ومن ذلك يتبين أنّ إقامة النظام الإسلامي العادل كما يحمي بيضة المسلمين والمؤمنين تؤدّي به هذه الواجبات العامّة، كذلك تتأدّى به واجبات عامّة أخرى وهي: إقامة العدل والقسط ونشر الحقّ وإزاحة الباطل.

وكذلك واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الصعيد السياسي والاجتماعي وكلّ مجالات الشؤون العامّة ولا يخفى أنّ إقامة النظام والقوى لا تنحصر بالنظام الرسمي المعلن بل يشمل كلّ الأنظمة والنظم الأُخرى وأشكال الحكومة الّتي أشرنا إليها في الجزء السابق.

ذرائع ومبرّرات الانعزال عن السياسة

وعمدة التبرير لهذه النظريّة بعد تفسير الروايات الناهية عن القيام قبل ظهور الحجة عجّل الله فرجه بذلك لا بما ذهب إليه المشهور من الفقهاء في عموم طبقاتهم من اشتراط الجهاد الابتدائي بشخص المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص وحصر صلاحيته به ومنع تصدّي غيره لهذه الصلاحية ـ والجهاد الابتدائي كما سيأتي في محلّه هو عبارة عن نشر دعوة الإيمان بالقوّة العسكريّة أو أسلمة الأنظمة السياسيّة ـ هو أنّ الانعزال عن الجانب السياسي بكافّة أشكاله ـ من الأساليب السلميّة أو أساليب القوّة والمواجهة ـ لا يؤدّي إلى محذور ولا مخاطر في البين وذلك لأنّ الخصوم سواء كانوا من المذاهب الأُخرى أو من الملل والنحل الأُخرى لو تسلّطوا على مقدّرات الدولة والنظام السياسي فلن يسبّب ذلك ضرراً على الدين ولا صرح الإيمان لأنّهم لا يعنيهم دين الناس والأفراد ولا معتقدهم وما يعتنقوه ولا يجبرون أحداً على التخلّي عن دينه، بل إنّ تسلّطهم على الدولة والنظام السياسي يوجب القوّة والقدرة في النظام المعيشي لعموم الناس.

ويردّه:

أوّلاً: أنّ جملة من البلدان الإسلامية والممالك الّتي كان يحكمها المسلمون كالأندلس وصقلية وبعض البلدان الّتي تحت نفوذ الروس حاليّاً وبعض بلدان أوربا الشرقية وكذلك الحال في فلسطين؛ كلّ هذه البلدان كانت من البلاد الإسلامية ودارها دار الإسلام، إلّا أنّه باستيلاء النصارى واليهود على تلك البلدان أبادوا دين الإسلام فيها وألجأوا أهاليها إلى التنصّر وقاموا بهدم كلّ المعالم الإسلامية فيها كالمساجد وكلّ ما يحكي معالم المسلمين، وخير شاهد على ذلك أيضاً ما صنعه الغربيون في القارّات الثلاث: الأمريكيتين واستراليا، فإنهم أبادوا

شعوبها الأصلية ولم يبقوا لهم باقية.

ثانياً: كيف يستحلّ المسلم أو المؤمن تسليط الكفّار على مقدّرات الأمّة وتقوية نظام وكيان الكفر وتسليطه على الثروات والفيء وبيت مال المسلمين أو ليس قد قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِن عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾(٤).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾(٥). وغيرها من الآيات.

وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾(٦).

ثالثاً: إنّ الله أمر بإقامة حكم الله في أرضه وحرّم التحاكم إلى الطاغوت كما

---

(١) النساء ٤: ١٤١.

(٢) المجادلة ٥٨: ٢٢.

(٣) الممتحنة ٦٠: ١.

(٤) المائدة ٥: ٥١ و ٥٢.

(٥) المائدة ٥: ٥٧.

(٦) البقرة ٢: ١٢٠.

في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٢] أو ﴿الظَّالِمُونَ﴾[٣] أو ﴿الْفَاسِقُونَ﴾[٤].

رابعاً: إنّ الله تعالى قد أكّد على إقامة دار الإيمان فضلاً عن دار الإسلام فكيف يستحلّ جعل الدار دار كفر، والدار إنّما معلمها بالنظام الحاكم كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾[٥].

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِن وَلَايَتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾[٦].

وكما في أحد الزيارات الجامعة لهم عليهم السلام المعروفة في **المزار الكبير** للمشهدي وفي **مصباح الزائر** لابن طاووس أيضاً: **فلما مضى المصطفى صلوات الله عليه وآله اختطفوا الغرّة وانتهزوا الفرصة وانتهكوا الحرمة ... فحشر سفلة الأعراب وبقايا الأحزاب إلى دار النبوّة والرسالة ومهبط الوحي والملائكة ومستقر سلطان الولاية ومعدن الوصية والخلافة والإمامة حتّى نقضوا عهد المصطفى**[٧].

حيث بيّن فيها مدى الكارثة الحاصلة التى حلّت من تبديل دار الإيمان إلى

---

(١) النساء ٤: ٦٠.

(٢) المائدة ٥: ٤٤.

(٣) المائدة ٥: ٤٥.

(٤) المائدة ٥: ٤٧.

(٥) الحشر ٥٩: ٩.

(٦) الأنفال ٨: ٧٢.

(٧) بحار الأنوار: ١٠٢: ١٦٦.

دار النفاق فكيف بتبديل دار الإسلام إلى دار الكفر ؟

قال السيد اليزدي صاحب العروة[١]:

١ ـ إنّ الوقوف بوجه الكفر.

٢ ـ وصيانة العقيدة.

٣ ـ وتطبيق القوانين القرآنية القويمة والشريعة المحمّدية الأبدية يعتبر من أهمّ فرائض العلماء الربانيّين.

٤ ـ مع الأخذ بعين الاعتبار الأسباب الموجبة لصلاح الدين ودعاء المسلمين.

ويستفاد من كلامه ﷺ:

١ ـ أنّ التصدّي للشؤون العامّة في بعدها الديني والسياسي من وظائف علماء ورجال الدين.

٢ ـ أنّ من وظائف علماء الدين أيضاً دوام إقامة أحكام الدين والدأب في ذلك بنحو مستمر وبعبارة أخرى: اللازم مواصلة إقامة تلك الأحكام ورعاية تنامي وتشييد بنائها.

٣ ـ لزوم المراقبة الدائمة لمخطّطات الأعداء الّتي تكيد بأوضاع الإسلام والمسلمين.

٤ ـ لابدّ من رعاية الموازنة والتقدير بين الأهداف والغايات المرعية شرعاً وعقلاً وتقديم الأهم على المهم.

وهذه أمور تقرّها القواعد العامّة في باب الفقه السياسي وقواعد الشريعة

---

(١) في نصّ البرقية الّتي بعث بها السيّد اليزدي إلى الآخوند الآملي في أيّام النهضة الدستوريّة المعروفة بالمشروطة. (السيّد محمّد كاظم اليزدي /كامل سلمان الجبوري: ٥٣١).

كما أنّها تؤكّد على دور ووظيفة رجال الدين بحسب مختلف مستوياتهم ودرجاتهم تجاه الشأن العامّ السياسي والوضع الديني.

نصوص العلماء في الجهاد الدفاعي في القرن الأخير

قال السيد اليزدي:

بسم الله الرحمن الرحيم

في مثل هذا اليوم الّذي حملت الدول الأوربية على الممالك الإسلامية كإيطاليا على طرابلس الغرب من جهة والروس من جهة أخرى أشغل شمال إيران بعساكره والانكليز أنزل عساكره في جنوب إيران وأحدق بالإسلام خطر اضمحلاله، فلهذا يجب على عموم المسلمين من العرب والعجم أن يستعدوا لدفاع الكفار عن ممالك الإسلام ولا يتقاعدوا بكلّ صورة عن بذل أنفسهم وأموالهم في سبيل إخراج عساكر إيطاليا من طرابلس الغرب وإخراج عساكر الروس والانكليز من إيران فإن ذلك أهمّ الفرائض الإسلامية لكي تحفظ بعون الله المملكتان الإسلاميتان العثمانية والإيرانية من مهاجمة الصليبيّين[1].

ويستفاد من كلامه: وجوب الجهاد والمجاهدة والسعي في شتى المجالات دون تسلّط الكفار على بلاد المسلمين ومن الواضح أنّ هذا يستدعي وجوب إقامة أنظمة الحكم المستقلّة القويّة الّتي بإمكانها أن تدافع وتجاذب الضغوط الموجهة من قبل الدول الكافرة فإنّ المدافعة والأمن الوقائي لا يحصل بين ليلة وضحاها.

---

(١) السيّد محمّد كاظم اليزدي / كامل سلمان الجبوري: ٥٣٢.

وبعبارة أخرى: إنّ تقرير هذه الفريضة الكبرى يتطلّب دوام إعداد القوّة والاقتدار في كيان النظام الحاكم لدى المسلمين، لكن بنحو لا تكون قوّته على المسلمين بل قوته بالمسلمين.

وهذا الهدف الكبير الأساسي في بناء نظام المسلمين هو الّذي تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا استَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾.

قال السيّد اليزدي: «... وليس لمسلم متمكّن من ذلك عذر والحكومة، وسائر المسلمين في هذا اليوم سواء في وجوب الدفاع وحفظ بيضة الإسلام»[١].

ويشير ﷺ إلى قاعدة وجوب الدفاع عن بيضة الإسلام ولو في ظلّ الحكومات الوضعية أي فيما كان الخوف على بيضة وحريم الإسلام لا دفاعاً عن النظام الحاكم كما هو مفاد صحيحة يونس بن عبد الرحمن[٢].

---

(١) السيّد محمّد كاظم اليزدي: ٥٧٦، وكذا ص ٥٨٠ و ٥٨٢ و ٥٨٤.

(٢) أبواب جهاد العدوّ، الباب ٦، الحديث ٢.

قواعد في أسباب الشرعيّة

الأوّل: أحد قواعد المشاركة العامّة الائتلافات الجديدة مع الأجنحة المختلفة في المعارضة والانفتاح على مطلق الفئات المختلفة في الآراء؛ وهذا في الحقيقة هو زيادة من توسعة دائرة المشاركة العامّة ولكن بنحو بطيء اضطراري، ويصحّ أن يقال هي الحيلولة عن التوسعة السريعة واستبدال لها بالعجلة البطيئة.

الثاني: محاولة تجديد الخطط الاقتصاديّة والخدمية كي تخفّف من وطأة الحرمان المالي والخناق الاقتصادي على عامّة الطبقات وهذا الأمر في الحقيقة مع الأمر السابق يندرج في مبدأ العدالة والعدالة القانونية ومحوريّة العدل القانوني والقانون العادل.

الثالث: تجاوز العقبات الحادّة الّتي تلمّ بالمجتمع والنظام، أي حلحلة الصعوبات الشديدة الّتي تنتابهما. وهذا الأمر في الحقيقة يصبّ في محور كفاءة القيادة وريادة الحاكم ومواصفاته والّتي ترتبط بمبحث الإمامة السياسيّة.

الرابع: عدم الاكتفاء بالمشروعيّة والمقبوليّة على صعيد النظريّة والتنظير، بل لابدّ من النجاح والصواب في الأداء والتطبيق والعمل وإنجازه. وهذا الأمر في الحقيقة يصبّ في محوريّة كلّ من النظريّة والتطبيق الّتي هي عبارة أخرى عن الثقلين في الخطاب الديني.

الخامس: الولاء الاختياري بملء الإرادة من المجتمع والمواطنين هو السبيل

الوحيد لتجنّب القوّة والقمع والاستبداد، لأنّ النظام والحكم والحاكم والحكومة بقدر ما يخفق في تحصيل الولاء يتوسّل بالقمع والقوّة والضغط على إرادة المجتمع، وهذا الأمر في الحقيقة هو الّذي يبيّن المعادلة والقاعدة الرابطة بين نظرية النصّ في الإمامة ونظرية المشاركة العامّة سواء من نافذة الشورى أو البيعة أو مسؤولية مراقبة الأمّة للحكومة والجهاز الحاكم، حيث إنّ كون المشروعيّة نابعة من النصّ الإلهي لا يتنافى مع مدخليّة الدور البشري للمجتمع في القيام بمشروع النصّ.

فإنّ فلسفة التشريع في كلّ الأبواب سواء العبادية أو الفردية أو نظام الأسرة أو النظام السياسي هو الأمر بين الأمرين تقوم عليه فلسفة التكليف والتشريع بالامتحان والاختيار مع تعيينية التكليف الإلهي واختيارية الإرادة البشريّة كي تنصاع بملء اختيارها للوظيفة الشرعيّة فلا جبر مطلق ولا تفويض مطلق بل أمر بين الأمرين.

نظام الأخلاق السياسيّة ونظام النشر والإعلام

وأما اعتراض الشيخ فضل الله النوري ﷺ على قانون النشريات العامّة والمطبوعات ـ من أنّه قد أجيز كلّ النشريات واستثنى خصوص كتب الضلال والموادّ المضرّة بالدين المبين فحريّة النشر والتعبير عن الرأي مقرّر وأنّه لا يحقّ لأحد الممانعة عن هذه الحرّية ـ بأنّ هذا القانون يوجب ارتكاب جملة من المحرّمات الضرورية والإذن فيها كالافتراء والبهتان والقذف للمسلم والسبّ والشتم والإهانة والتخويف والتهديد والغيبة ونحوها وهو تحليل ما حرّمه الله[1].

أقول: اعتراضه ﷺ متين جدّاً فإنّ نظام الإعلام الإسلامي ونظام الأخلاق السياسيّة الإسلامية يختلف عن الأنظمة الوضعية، فإنّ الدين في هذين الحقلين من النظامين قد قرّر جملة من الحدود والضوابط والأطر الّتي لا يسمح بتعدّيها.

---

(١) وقال في رسالته «تحريم مشروطيت»: «مادهٔ ديگر در اين ضلالت نامه است آزادى قلم وآزادى مطبوعات است. بعد از تغييرات وتبديلات عين عبارت اين است:

عامه مطبوعات غير از كتب ضلال ومواد مضره به دين مبين آزاد ومميزى در آنها ممنوع است. به موجب اين ماده بسيارى از محرمات ضرورى الحرمة تحليل شد زيرا كه مستثنى فقط دو امر شد ... آزادى اين امور آيا غير از تحليل ما حرّمه الله است ... وحال آنكه نهى از منكر از اصول عمليات است ...

واعجب من ذلک که در ذيل اين ماده حكم مجازات براى مخالفت مقرّر شد ... اين هم غلط وبدعت است زيرا كه مجازات مالى در شرعيات در ارتكاب منهيات نداريم».

فالإعلام الإسلامي إعلام متعهّد بقيم وملتزم بمبادئ لا تكون الغاية مبرّرة عندهم للوسيلة، وكذلك القواعد الأخلاقية يشدّد عليها في عالم وأجواء السياسة في الوصايا الدينيّة. وهذا جانب افتراق كبير بين النظام الإسلامي والأنظمة الوضعية نظراً إلى كون أهداف الدين السامية تتعالى عن المصالح الشخصيّة الضيّقة وتتجاوز عن حدود الأنانيات الشخصيّة إلى رحاب آفاق الخلوص وحمل الهمّ العامّ.

وهذا يوجب تغاير تامّ بين جوّ الإعلام الإسلامي وجوّ الإعلام في الأنظمة الوضعية المادّية ممّا يؤدّي إلى سلامة استخدام سلطة الإعلام الّتي تعدّ السلطة الرابعة في النظام الاجتماعي، فلا تستخدم في المآرب الشخصيّة بل يجعل المتحكم والحاكم ومن بيده زمام على تلك السلطة هو المصلحة العامّة والنفع العامّ للمجتمع. وهذه القوانين والأحكام الإسلاميّة عامل تربوي كبير مؤثّر في السلوك السياسي السائد على أفراد المجتمع.

وبكلمة: أنّ تدبير الإعلام وهذه السلطة بالقوانين المقرّرة الشرعيّة للأخلاق السياسيّة يكبر في الأهميّة والخطورة أو لا يقلّ عن أهميّة السلطة التنفيذيّة والقضائيّة والتشريعيّة، وقد آل الأمر في العصور الحاضرة إلى تحكّم قوى الاقطاع المالي وشبكات الرساميل في سلطة الإعلام على غفلة من عموم الناس وبالتالي فهو الّذي يمهّد الطريق إلى وصول القوى الشريرة على مقدرات المسير والمصير البشري كما أشير إلى ذلك في الحديث الوارد عنهم عليهم السلام: **«لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليسلّطنّ الله عليكم شراركم»**[1].

فإنّ الإعلام أداة فاعلة في أقصى الدرجات للزجر عن ازدياد قوّة جماعات

---

(١) مشكاة الأنوار: ١٠٣.

الشرّ والانحراف والظلم والعدوان.

وأما ما أجاب به المحقّق الشيخ إسماعيل المحلّاتي[١] من أنّ قانون الإعلام مستدرك بما نصّ في القانون من احترام وحفظ شخصيّة الناس والمنع من التعدّي والتجاوز إلّا في الموارد المستثنى من حرمة الغيبة كتظلم المظلوم أو لأجل ردع من يقيم معصية من قبيل خيانة على عموم الأمّة من باب رفع المنكر فيشكل الالتزام به على إطلاقه، فإنّ استثناء حرمة الغيبة غير عنوان التشهير وإسقاط السمعة والشخصيّة في الملأ العام؛ ومن ثمّ قرر التشهير في بعض الحدود الشرعيّة لمن أتى بموجبها دون بقيّة الحدود فضلاً عن عموم المعاصي؛ وهكذا الحال في من كان متجاوزاً للحقّ العام فإنّ ما يعدّ خيانة بحسب درجة الحقّ العام الّذي حصل تجاوزه والتعدّي عليه كما أنّ التشهير في الملأ العام له درجات أيضاً كيفاً وكمّاً فلا تطلق الأحكام على عمومها وعواهنها.

---

(١) اللئالي المربوطة / المغالطة الخامسة.

المسؤوليات والوظائف الأوليّة للدولة في النصّ الديني
(بين توسّع الدولة واختصارها)

فإنّ هناك جدليّة مثارة حول سعة وظائف الدولة وضيقها وتحديدها وهو ما يعرف حالياً بخصخصة الدولة فهناك تجاذب بين هدف حماية الدولة للمصالح العامّة والثروات وبيئات الاستثمار عن استيلاء واستئثار الاقطاعيين أصحاب الأموال والثروات، ويفيد هذا الهدف قوله تعالى في تعليل كون الفيء بيد الولاية الشرعيّة الحاكمة منه تعالى ورسوله وذوي القربى بأنّ ذلك كيلا تكون ثروات العامّة فريسة يتعاطاها الاقطاعيون أصحاب الأموال وهو في قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِن أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾[1] وهذا يعطي قاعدة عامّة عن حظر استئثار الأغنياء وذوي القدرة بالثروات العامّة وفرص التنمية. ويعضده العمومات الآمرة بإقامة القسط.

وفي الاتجاه الآخر هناك محذور تسلّط الدولة على ما يوجب الخناق على الحرّيّة الفرديّة الّتي دلّت جملة من النصوص القرآنية والروائية على احترام الملكيّة الفردية ونتاج الأعمال.

---

(١) الحشر ٥٩: ٧.

ومن ثمّ تتجاذب نظرية الدولة حالياً بين كونها مشرفة وراعية لتطبيق القانون وبين أن تكون مالكة كأحد الأقطاعيين الكبار لا سيما وأنّ جهاز الدولة إذا دخل في مجال الاقتصاد فإنّه يجمع من أسباب الاحتكار والاستبداد الكثير لديه.

وربما يشهد لذلك بساطة الدولة في عهد الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام؛ نعم، إنّ هناك قائمة عن الوظائف الّتي تقوم بها الدولة حالياً والخدمات العامّة مما يثقل كاهل الدولة ويسبّب تضخّمها كخدمات التعليم والصحّة والبلدية من العمران العامّ وتوفير الضرورات الأولية كالطاقة والماء. وإن كانت هناك خدمات مشتركة في السابق والحال كتوفير الأمن والدفاع عن النفوس والأموال وتوفير حماية القضاء العادل وتشريع القوانين العادلة والضمان الاجتماعي والجباية لبيت المال.

ويمكن جرد الوظائف والمسؤوليات الواردة في النصوص الشرعيّة إلى وظائف مبدئية ووظائف تفصيلية.

■ أما المبدئية فإقامة التوحيد والعدل وهداية الخلق كما في قوله تعالى:

١ - ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ﴾[١].

٢ - ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلهِ﴾[٢].

٣ - ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾[٣].

■ وأما الوظائف التفصيلية:

---

(١) آل عمران ٣: ٦٤.

(٢) النساء ٤: ١٣٥.

(٣) المائدة ٥: ٨.

١ - ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[١].

ومفاد هذه الآية مضافاً إلى الرشد في الثقافة الدينيّة كما في آية النفر يستفاد منها التوصية بالعدالة السياسيّة والحقوقية والاقتصاديّة والتوزيع العادل للثروات كما مرّ في آية الفيء.

٢ - ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾[٢] وهو من وظائف السلطة القضائيّة كما في قوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٤].

٣ - ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾[٥]، وغيرها من آيات القتال الّتي مفادها الدفاع عن وطن الإسلام.

٤ - وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٦]، ويستفاد منها لزوم تنمية قوّة النظام الإسلامي في كلّ الأصعدة على نحو الدوام.

٥ - آيات الحدود والقصاص والتعزيرات وهي عديدة وهي مسؤولية القيام

---

(١) آل عمران ٣: ١٠٤.

(٢) ص ٣٨: ٢٦.

(٣) المائدة ٥: ٤٨.

(٤) المائدة ٥: ٤٢.

(٥) البقرة ٢: ١٩٠.

(٦) الأنفال ٨: ٦٠.

بإقامة العقوبات الجنائية الرادعة لحصانة الأمن الاجتماعي.

٦ ـ وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[1]، ومفادها وما جاء في قوله عليه السلام في عهده لمالك الأشتر: «وَلْيَكُنْ نَظَرُكَ في عِمارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ في اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ» هو التنمية في كلّ المجالات المعيشية والمادّية.

٧ ـ الإصلاح الاقتصادي وذلك عبر الممانعة والحيلولة دون تكوّن بُؤَر الفساد الاقتصاديّة والماليّة، كالربا والاحتكار والقمار والمعاملات المموّهة الباطلة وتعاطي المحرمات من الأعمال والأعيان كقوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾[2]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِن عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[4]، وغيرها من آيات تحريم المحرّمات الكبائر.

وقوله عليه السلام: «وَاعْلَمْ ـ مَعَ ذٰلِكَ ـ أَنَّ في كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقاً فاحِشاً، وَشُحّاً قَبِيحاً، وَاحْتِكاراً لِلْمَنافِعِ، وَتَحَكُّماً في الْبِياعاتِ، وَذٰلِكَ بابُ مَضَرَّةٍ لِلْعامَّةِ، وَعَيْبٌ عَلَى الْوُلَاةِ.

فامْنَعْ مِنَ الْإِحْتِكارِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله مَنَعَ مِنْهُ.

وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمْحاً بِمَوازِينِ عَدْلٍ، وَأَسْعارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبائِعِ وَالْمُبْتاعِ. فَمَنْ قارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيّاهُ فَنَكِّلْ بِهِ، وَعاقِبْهُ في غَيْرِ إِسْرافٍ.

٨ ـ الممانعة عن الفساد والإفساد والقيام بالإصلاح في كلّ الأصعدة

---

(١) هود ١١: ٦١.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٦.

(٣) البقرة ٢: ٢٧٨.

(٤) المائدة ٥: ٩٥.

والمجالات سواء المادّية أو الأخلاقية والروحيّة والفكريّة كما في قـوله تـعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾[١].

---

(١) الأعراف ٧: ٥٦، ٨٥.

أوسعية بيضة الدين من نظام الدولة

قال الشيخ محمّد تقي الشيرازي: «قرأنا كتابكم وتعجبنا غاية العجب من مضمونه حيث إنّ جلب العساكر لمقابلة الأشخاص المطالبين بحقوقهم المشروعة الضرورية لحياتهم من الأمور غير المعقولة ولا تطابق أصول العدل والمنطق بوجه من الوجوه ويحتمل أن يكون الأشخاص الذين يقصدون الإفادة من إيجاد الخلاف بين أهالي العراق والإنكليز هم الذين غشوكم لينالوا بواسطة مقاصدهم. وفي الليلة الماضية أردت مقابلتكم لرفع الشبهة من نفسكم، كي لا تغفلوا عن هذه النكتة ولكنكم امتنعتم عن ذلك وإن نظرياتنا في أمور المملكة أصلح وأنفع من سوق الجيوش واستعمال القوّة الجبرية وأدعوكم عجالة لأبلغكم أن توسّلكم بالقوة في قبال مطالب البلد واستدعائاتها مخالف للعدل ولإدارة البلاد...»(١).

وهذا بعدما كتب أحد القيادات العسكريّة البريطانية بأنّ قوّاته قد وردت بعض أنحاء الحلّة لأجل إلقاء القبض على عدد من الأشرار القاصدين لإفساد ونهب الأموال والمرعبين للأهالي وأنّ مجيء قوّاته لحفظ الأمن فكان ذلك الجواب من الزعيم المرجع الشيرازي.

---

(١) محمّد تقي الشيرازي: ١٠٢.

ويستفاد من كلامه جملة من النقاط:

الأُولى: أنّ من أنماط الدفاع الواجب هو الدفاع عن الهيئات الناشطة المؤمنة المطالبة بإقامة الحقوق واسترداد الاستحقاقات الساعية لإقامة العدل وهذا ما أفاده في فتواه التاريخية المعروفة بـ «المطالبة بالحقوق واجب على العراقيين ويجب عليهم في ضمن مطالبهم رعاية السلم والأمن ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الانجليز عن قبول مطالبهم»[١].

الثانية: أوسعية النظام الإسلامي من نظام الدولة السياسي:

أنّ مطالبة الحقوق واجبة على الجميع وأنّ إحقاق الحقوق من الواجبات الأوليّة الضرورية وأنها في مصافّ ومن أجزاء حفظ البيضة والحرمة للإسلام والمسلمين. ومن ذلك يتبيّن أنّ من أجزاء بيضة الإسلام والدين، الحقوق المعيشية لمجتمع المسلمين والمؤمنين وأنّ التفريط فيها تفريط في الدين، وهذا مفاد مهمّ في تعريف البيضة. وهذا البيان منه ﷺ موافق لما ذكره الفقهاء من أنّ حفظ الأموال والأنفس والأعراض من موارد موضوع الجهاد الدفاعي. وحرمة هذه الأمور الثلاثة لا تنحصر في البعد الفردي والطابع الشخصي بل موردها الأهمّ الطابع الاجتماعي والمنافع العامّة.

ولا يتخيّل أنّ المراد بالبعد العامّ هو النظام السياسي والدولة فقط كي يكون تقرير هذه الوجوه مبنيّاً على وجوب إقامة النظام السياسي فقط، بل المراد بالنظام الاجتماعي هو نفس المجتمع وبنيته البشريّة والعمرانية والحقول المعيشية الأُخرى له والنظام السياسي في الحقيقة فقرة من فقرات ذلك النظام الأكبر.

---

(١) محمّد تقي الشيرازي: ١٠٣ و ١٠٤.

ومن ثمّ قد فرّق في الأدبيات الأكاديمية السياسيّة الأخيرة بين الدولة والنظام السياسي فضلاً عن النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني، كما فرق بين الحكومة والدولة كما فرق بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي كما فرّق بين النظام الاجتماعي وبين الهويّة القومية أو الهوية الدينيّة، وكلّ ذلك تبيان لاختلاف هذه البُنى عمقاً وبنياناً من ناحية التجذّر والثبات والصلابة والبقاء والمساحة وسعة الدائرة سواء من ناحية الجغرافية البشريّة أو المكانية في الأبعاد والحقول الأُخرى، ومن ثمّ لا تنحصر إقامة الأحكام الشرعيّة بخصوص النظام السياسي أو عبر الحكومة السياسيّة، بل إنّ هناك من الآليات والطرق التقليدية المجال الواسع لإقامتها لا سيما وأنّ الأنظمة كما تقدّم متعدّدة فأدوات بنائها ومجالها كذلك متعدّدة.

ومن ثمّ أشار ﷺ إلى التدرّج في استخدام الخطوات والأدوات والآليات لإحقاق الحقوق أوّلاً عبر الطريق السلمي ثمّ طريق القوّة، كما أنّه صنّف طريق القوّة إلى النمط الدفاعي في مقابل النمط الهجومي، وهذا كلّه راجع إلى اختلاف بيئات الأنظمة المختلفة واختلاف أعمدة إقامتها من ناحية النوع والنمط والكيفيّة، ومن ثمّ لم يتوان علماء الإماميّة (على اختلاف مشاربهم وآرائهم في إقامة الحكومة السياسيّة) في إقامة الأحكام الإسلامية كالقضاء الإسلامي والسلطة التشريعيّة وهي الإفتاء وردع المنكرات وتشييد المعروف عبر مسار الأعراف وبناء السنن الصالحة الاجتماعيّة ومقاومة السنن الفاسدة، وكلّ ذلك مثابرة ومجاهدة في إقامة الأحكام ومعالم النظام الإسلامي في دوائره الوسيعة الأُخرى ولو بالأساليب التقليدية وعبر القنوات الاجتماعيّة والثقافية والتعليمية ذات الطابع المدني ومن دون الاستخدام للآليات العسكريّة أو القدرات السياسيّة الأمنية كالمجال الإعلامي والعلمي والتربوي والإنساني الخيري والدأب والإصرار على

التزكية والتهذيب للبيئات المختلفة من المجتمع. وقد أشير إلى هذا التعدّد والتنوّع والاختلاف في تعاليم الشرع، فوردت عناوين متعدّدة كعنوان الملّة وإحيائها وترسيخها وعنوان السنن وإقامتها وإحيائها أيضاً وعنوان المنهاج والطريقة وعنوان سبل الخير وعنوان الشريعة وديموميتها وغيرها، وجملة هذه العناوين تشير إلى البيئات المختلفة والأبعاد المتعددة في الظواهر البشريّة والاجتماعيّة ومن ثمّ كان الشغل الشاغل للأنبياء والمرسلين عليهم السلام تلك البيئات الّتي هي أطول عمراً وأقوى ثباتاً وأوسع مساحة وحقلاً وهذا ما يعبّر عنه في العلوم الإنسانية بأنّ الحضارة والتمدّن أكبر دائرة وبنياناً من طابع الدولة والحكومة السياسيّة، كما أنّ طابع القوميات وهوية المجتمعات هي الأُخرى تتغاير مع النظام السياسي فضلاً عن الدولة والحكومة.

ومن ثمّ نجد أنّ في الأدبيات الحديثة الأكاديمية القانونية والسياسيّة وفي العلوم الاجتماعيّة تعريفات لكيانات تغاير تعريف النظام السياسي فضلاً عن نظام الدولة نظير عنوان الوطن والهوية والحضارة والمجتمع والقوميّة والأمّة والدين والثقافة واللغة والأعراف والعادات والرسوم والأحزاب والثروات الطبيعيّة والأمن العام إلى غير ذلك من الكيانات والمكوّنات الأُخرى.

الفصل الثاني

قاعدة في بناء نظام القدرة والقوّة
في الكيان و النظام الإسلامي



ضرورة البحث:

إنّ البحث عن القوّة والقدرة في طابعها العام المنتشر ـ أي الّتي تتّخذ مساحة كبيرة في المجتمع ـ هو بحث في الحاكميّة والحكم، لأنّهما يبحثان على أصعدة متعدّدة. فهناك عدة مراحل للبحث عن الحكم والحاكميّة، فهناك بحث تنظيري وهناك بحث تطبيقي عملي:

المرحلة الأُولى: في بحث الحكم والحاكميّة هو البحث في المشروعيّة.

المرحلة الثانية: بيان الصيغة الإجمالية لمحاور الحكم والحاكميّة ومراتب الحكم.

المرحلة الثالثة: الصيغة التفصيلية لنظام الحكم.

إلّا أنّ هذه المراحل رغم الجدل التنظيري الواسع فيها تبقى بحوثاً تنظيرية لا تسهم بتأثير كبير في تغيير الواقع نحو الغايات المنشودة ما لم يبحث في الحكم والحاكم والحكومة بمعنى آخر، وهي القدرة والقوّة الراهنة أو المتولّدة في المستقبل؛ فإنّ البحث في هيكل ومخطّط القوّة والقدرة هو بحث عيني في الحكم والحكومة وما لم يكن هناك تطابق بين خريطة القوّة والقدرة مساحة وقواعد ومحاور مع خريطة مشروعية الحكم وسلسلة مراتبها، فإنّ البحث في المشروعيّة وأطرها يظلّ بحثاً عقيماً أجوف لا يحصد ثماراً عملياً.

فالبحث عن العدالة والحريّة وعن أسلمة نظام الحكم يظلّ بحثاً شعارياً رمزياً

لا مصداقيّة له ما لم يبحث عن خريطة مخطط القدرة وهذا يحتّم البحث بكثافة وتركيز وبنحو مستمر عن جغرافيا القدرة الراهنة وخرائط المستقبل لها الشامل لجميع أنواع وأنماط القوّة في المجالات المختلفة وكيفيّة تأثير بعضها على البعض الآخر.

فمتابعة جغرافيا القدرة سواء الاقتصاديّة أو الزراعيّة أو الماليّة أو التجاريّة أو العسكريّة أو الثقافية وغيرها من المجالات هو بحث عن واقع الحكم العيني لا بحث تنظيري تجريدي.

ومتابعة وملاحظة جغرافيا القدرة والقوّة وإن كان من شأن العلوم الاستراتيجية والأمنيّة إلّا أنّ ترسيم هيكل ونظام القدرة يساهم بشدّة في التطبيق العيني لخريطة المشروعيّة وأطر الأهداف الغائيّة للحكم والحكومة.

وبكلمة واضحة: فإنّ الحكم والحكومة تنطلق من نقطة المشروعيّة والغايات إلى مرتبة الصلاحيات والمفاصل والمحاور ثم إلى مرتبة تفاصيل النظم والآليات إلى أن تصل إلى الحكومة والحكم الواقعي وهي الموجودة في القدرة العينيّة الخارجيّة.

فهناك نظام للحكم والحكومة اسمي وحامل للشعار وهناك نظام للحكم واقعي وعيني وهو نظام القوّة والقدرة الفعليّة العينيّة في الخارج. وبهذا يتبيّن ضرورة هذا البحث وعدم الاكتفاء ببحوث المشروعيّة وأطرها وسلسلة مراتبها والآليات وضرورة ضمّ البحوث الدائرة حول نظم القدرة لأنّها الطريق التطبيقي العملي لأهداف نظام الحكم على مستوى المشروعيّة والتنظير.

المحور الأوّل: أنواع القدرة والقوّة ودوائرها

لا يخفى أنّ القدرة والقوّة على أنماط وأنواع مختلفة؛ والاختلاف تارة بحسب

قوّة وضعف القدرة وبلحاظ دائرة ومساحة القدرة كمّاً وكيفاً وأخرى بلحاظ موضوع القدرة وبيئتها.

فتارة في المجال السياسي أو الاقتصادي والمالي والتجاري والصناعي والزراعي أو العسكري والأمني. كما أنّه قد تخلق بحسب متغيّرات البيئة بيئات جديدة كالإعلام والمنظّمات الحقوقيّة ومراكز المعلومات ومن هذا القبيل في التقسيم تقسيم القوّة والسلطة في أنظمة الدول إلى التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة والإعلامية وغيرها. من التقسيمات الّتي يمكن استقصاؤها في الواقع الحديث والقديم.

إلّا أنّ المهم في المقام هو التمييز بين المساحات وحدود القدرات ذات الطابع الفردي وبين القوّة والقدرة ذات الطابع العامّ. فإنّ القدرة تبدأ بطابع فردي في مساحة ودائرة فردية محدودة في نطاق الفرق كعنصر من عناصر أعضاء المجتمع يباشر القدرة كبقيّة العناصر في تفاعل وتأثير وتأثّر مع بقيّة الأعضاء والأفراد، كما أنها فيما بعد قد تتسّع إلى نطاق أوسع كدائرة ربّ الأسرة أو مدراء المؤسسات والهيئات الأهليّة وقد تتسع بالتدريج إلى دوائر أوسع فأوسع سواء كان نمط القدرة ماليّة أو ثقافيّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة، فالقدرة كلّما اتسعت دائرتها أخذت طابعاً عامّاً واتّسعت في تأثيرها على عموم المجتمع وإن صنّفت في قسم القطاع الخاص دون القطاع العام الّذي هو طابع الدولة الرسميّة، إلّا أنّ حقيقة الحال أنّ التقسيم الحقيقي للقوّة لايدور مدار التقسيم والتنظيم الحالي للقطاع العام والقطاع الخاص أو لما يندرج في أجزاء الدولة وما لا يندرج فيها.

بل التقسيم يدور مدار ذوي السلطات العامّة سواء كانت رسميّة أو تقليديّة اجتماعيّة الّتي تمتلك نفوذاً إما بسبب المال الواسع أو بسبب الموقعيّة الدينيّة أو الموقعيّة العشائرية أو بسبب تملّك مؤسّسات وشركات عملاقة في المجالات

المختلفة؛ فإنّ طابع القدرة في كلّ هذه الموارد والنماذج هو من السلطات العامّة، كما أنّ هناك سلطات وقدرات متوسّطة سواء كانت رسميّة كالمدراء المتوسّطين في إدارات الدولة أو في المجال التقليدي والبيئات الحرّة الأُخرى.

فالقدرة الّتي لها تأثير عام في المجتمع هي من السلطات العامّة ولها تأثير على عموم المجتمع والأفراد وإن لم تصنّف في القانون الوضعي أو في الدساتير أنّها من أجزاء الدولة ولا من القطاع العام وجعل لها حكم القطاع الفردي الخاصّ.

ولا ريب أنّ القدرات العامّة حيث إنّ المفروض أن لا تكون بيد الإرادة الفرديّة لا يعني بذلك وقوعها بيد الدولة والنظام والّذي هو بدوره ربما يكون في تحكّم أفراد أو شرائح خاصّة فإنّ هذا كرّ على المحذور بعد الفرار منه.

بل المراد هو لزوم وقوع القدرات المطلقة ذات الطابع العام في يد نظامٍ تحكمه الإرادة الجمعيّة وتحكمه القوانين العادلة أيضاً بتوسط الآليات والمؤسّسات الّتي تعيق تمركز القدرة عند فئة بل تعمل على انتشار متوازن للقدرة بنحو رقابي.

المحور الثاني: أنماط العموم والعموميّة وأنواع الخاص والتخصيص والتدافع بين أنماط العموم

قد بحث وقرّر في علم أصول فقه القانون أنّ هناك أنواعاً وأنماطاً من العموم كما أنّ هناك أنواعاً من الخصوص والتخصيص وهذه البحوث الجارية ليست كما يتخيّل بحوثاً في الأدب واللغة كما أنها ليست بحوثاً تقتصر على بيئة قوالب المعاني وأطرها كبحوث فقهيّة وقانونية بل هي بحوث منطقيّة أيضاً وفلسفيّة.

وبعبارة أخرى: أنّ موضوع بحوث العام والعموم وبحوث الخاص والخصوص لا يقتصر على موضوعات الألفاظ ولا على بيئة المعاني الاعتباريّة

الأدبية القانونية بل يجدان طريقهما إلى الوجود العيني الخارجي وهو موضوع بحث المنطق والفلسفة وإن كان البحث المنطقي موضوعه المعاني من حيث إراءتها للحقائق.

وعلى ضوء ذلك فيأخذ العام والعموم والخاص والخصوص طابعاً هندسيّاً ورياضيّاً ترتسم منهما ومن أنواعهما وأقسامهما صور وخرائط وهياكلّ وأبنية مختلفة الأشكال والملامح والطبائع ويكون من قبيل البحث عن البعد التطبيقي الجغرافي للتنظيرات القانونيّة في العموم والخصوص والشيوع والاختصاص.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن أنّ ما يذكر من أقسام العموم ليس يختصّ بمقام الدلالة الأدبيّة وبحوث الألفاظ بقدر ما يرتبط بقواعد وأطر القوانين والأحكام سواء المرتبطة بالفقه والقوانين السياسيّة أو بالمجال الاقتصادي أو بالمجال الحقوقي أو بالمجال النظمي الإداري أو غيرها من المجالات.

ولابدّ من تبيان جملة من أقسام العموم ليتبيّن الفوارق فيما بينها كما يتبيّن كونها قوالب هندسيّة هيكليّة وقوالب للمسح الميداني سارية في الظواهر والطبائع المختلفة:

القسم الأوّل: العموم البدلي وهو العموم الّذي يلحظ فيه سريان الطبيعة الواحدة في كلّ أفرادها وانتشارها وشمولها في مصاديقها لكن الملحوظ هو الفرد الواحد بنحو العموم، أي يكتفى في إسناد ذلك الحكم إلى الطبيعة المأخوذة موضوعاً ويكتفى بالفرد الواحد من دون تقيّده وتضيّقه بمشخّصات خاصّة.

وهذا النمط من ملاحظة العموم في الطبائع تلحظ في الأحكام الّتي لا تكون فيها الفرصة لأكثر من فرد أو أفراد قلائل وذلك نظير المناصب العليا ومواقع الإرادة العالية حيث لا يقيّد القانون تلك المواقع لأشخاص بأسمائهم عدا منصب

النبوّة والإمامة. وفي هذا العموم رغم سريانه إلّا أنّه في المآل يختصّ تطبيقياً بدائرة محدودة وبالتالي لا يكون مشتملاً على مساحة كبيرة للجميع.

القسم الثاني: العموم الاستغراقي وهو أيضاً طابع من العموم والشمول والسريان والانتشار إلّا أن الانتشار فيه ملحوظ بنمط يلحظ فيه جميع أفراد الطبيعة بنحو يكون الحكم أو الوصف ثابت لكلّ واحد واحد منهم؛ ومن ثمّ السريان في هذا القسم ليس لون الاختصاص فيه كالقسم السابق في دائرة محدودة ضيّقة بل هو في دائرة لا يشذّ منها أيّ فرد من الطبيعة أو المجتمع أو المحيط والمجال إلّا أنّه رغم ذلك فإنّ الوصف أو الحكم ثابت بنحو الاستقلال والانفراد لكلّ واحد واحد من أفراد الطبيعة والمجتمع.

وكثير من بحوث وأحكام وقوانين المدارس الحقوقيّة الباحثة عن المذهب الفردي تلحظ الأحكام والأوصاف في ثبوتها للإنسانيّة على نحو الاستغراق لكلّ فرد فرد على حدة، وتغرق في ملاحظة العموم بهذه الشاكلة، ومن ثمّ فيقع الإخلال لديها في ملاحظة طبيعة المصالح بنحو العموم المجموعي الآتي بيانه، فإنّ طبيعة المصالح والمنافع والكمالات ليست موجودة ومتحقّقة بشاكلة الوجود الاستغراقي لكلّ فرد فرد على حدة. بل الكثير من تلك المصالح والمنافع هيئة تكوّنها بنمط العموم المجموعي في القسم الآتي.

القسم الثالث: العموم المجموعي، وفي هذا النمط من العموم تلحظ الطبيعة سارية أيضاً ومنتشرة وشموليّة إلّا أنّ السريان هنا لكلّ الأفراد ليس لكل فرد فرد على حدة، بل للمجموع بهيئته المجموعية، وفي هذا النمط من العموم والعموميّة والاشتراك والشيوع يكون لون العموم أكثر تركيزاً ويكاد ينعدم لون الخصوص للأفراد.

وقد نزع نحو هذه الشاكلة في ترسيم المصالح والمنافع بإغراق شديد المذهب الشيوعي ، وحمل وسام الانتشار والشمول والشيوع بين مجموع الأفراد بنحو لا يبقى للأفراد على حدة أي اختصاص وإن كان هذا الاختصاص ثابت لجميع الأفراد.

ففي المذهب الشيوعي لم يعترف بالملكيّة الفرديّة ، وجعلت الأموال بنحو الشيوع والانتشار ملكاً للجميع ، إلّا أن ولاية تدبيرها بيد الدولة وبالتالي نشأت تداعيات سلبيّة كبيرة من إماتة النزعة الفردية سواء في المجال الاقتصادي والتجاري والزراعي أو السياسي.

ومن ثمّ خفّفت الشيوعية إلى الاشتراكية حيث يراعى العموم من النمط الثاني أكثر من النمط الثالث وتبنّته كثير من المدارس الغربية في العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة في مقابل الإفراط الّذي لديها في العموم من النمط الأوّل وخلق بذلك حالة التوازن النسبي.

وفي مقابل ذلك فإنّ الرأسمالية والليبرالية شدّدت في الشعار على العموم الاستغراقي وعلى مخاطبة واستمالة الضمير الجمعي بعنوان الجميع وكذلك مدارس الديمقراطيّة وهي المشاركة السياسيّة واتّكأت على العموم الاستغراقي وإن كان جملة هذه المدارس في المآل لا تفتح المجال للعموم المجموعي إلّا بقدر ما يصبّ في العموم الاستغراقي كما أنها لا تفتح المجال للعموم الاستغراقي إلّا بقدر ما يؤدّي إلى العموم البدلي ومن ثمّ تتمركز القدرة والقوّة العامّة في دائرة محدودة من طبقات المجتمع وفئاته وهو ما يركّز الإقطاع والاستبداد الطبقي ولكن بنظم متوازن يحافظ على الحدّ الأدنى من منافع عموم الأفراد استغراقاً بالحدّ الأدنى أو المتوسّط ، لا سيّما وأنّ العموم من النمط الأوّل

يرفع عنوان وشعار العمومية إلّا أنّه في اللبّ والمآل لا يتباعد عن الخصوص والخصوصيّة كما مرّ بيانه.

نسبة العدالة مع العموم والمساواة والحريّة

لا يخفى أنّ العموم والعموميّة والشمول يحمل في طيّاته المساواة في انتساب وانتماء واندراج الأفراد بنمط واحد ومتساوٍ إلى الطبيعة. فمن ثـمّ هناك ترابط تكويني بين العموم والمساواة كما أنّ هناك ارتباطاً بين هذين المحورين ومحور وحدة الطبيعة إلّا أنها وحدة في ضمن العموم، إذ الوحدة في الخصوص هي كثرة وليست بوحدة حقيقية؛ وبالتالي هناك ارتباط بين هذه المحاور الثلاثة معنى وماهيّة ووجوداً مع العدل والعدالة، ومن ثمّ يستغلّ عنوان العموم لتوظيفه كشعار للعدالة والمساواة والمشاركة والديمقراطيّة والحريّة والليبراليّة، إلّا أنّه كما عرفت أنّ العموم على أنماط وسيأتي أنماط أخرى له وهي تختلف بحسب طبائع الموضوعات والصفات والأحكام وليست كلّها تؤدّي إلى نفي الخصوصية بشاكلة واحدة، بل قد مرّ أيضاً أن التصادم والتضادّ بين العموم بنحو الاستغراق (النمط الثاني) والعموم بنحو المجموع (النمط الثالث) لابدّ أن يوازن بينهما في القوانين والأحكام بنحو لا يغرق ويفرط في جانب على حساب الجانب الآخر فإنّه يؤدّي إلى نقض الغرض المطلوب.

وأمّا ارتباط هذه المحاور مع الحرّية فمن جهة أن في العموم والشيوع هناك انسياب وسريان وسيولة سياقيّة لتواجد طبيعة كلّ شيء في الأفراد من دون فقدان الأفراد لتوفّر الأفراد على الحكم والصفة والاختصاص المرتبط بالطبيعة والمترتبّة عليها.

وبعبارة أخرى: إنّ العموم والشيوع ينفي الاستبداد الفئوي أو الفردي كما أنّه

يزيل الحرمان وتمركز القوّة والقدرة للبعض على البعض الآخر. ومن ذلك يتّضح أن هناك ارتباطاً ماهوياً وعينياً تكوينياً بين العدالة والمشاركة العموميّة والحرّيات العامّة والخاصّة وأنّ هذه محاور وحقائق لا تنفكّ عن بعضها البعض كما أنّ لكلّ منها أنماطاً ترتبط وتتناسب طردياً مع أقسام بعضها البعض.

ولا يخفى أنّ العموم أو المساواة أو الحريّة ليست في حدّ ذاتها عين العدالة وإنّما هي أسباب أو آليات لتحقيق العدالة، والعدالة أمر أسمى وأشرف منها والعدالة حسنها ذاتي بخلاف تلك الأمور.

وبعبارة أخرى: إنّ العمومية لا تلازم العدالة بنحو الدوام وكذلك الحال في الحرّية والمساواة، وإنّما تلازم هذه الأمور مع العدالة بنحو غالبي. أي أنّ التخصيص والخصوص والتفاضل والافتراق والحدّ والقيود قد تكون في جملة من الموارد هي الموجبة للعدالة والتعميم والمساواة وإطلاق الحريّة موجبة للظلم.

وهناك ضابطة تناسبية معادلية طردية وانعكاسية بين هذه العناوين والعدالة وهي كما سيأتي يمكن تلخيصها بأنّ الطبيعة الّتي تكون مناطاً ومداراً لحكم ما أو حق واستحقاق، تارة تكون بطبعها عامّة سريانية وتواجدها بين الأفراد بنحو التساوي، وأخرى لا تكون تلك الطبيعة منتشرة بل تكون بطبعها لا تتواجد إلّا في بعض الأفراد أو أنّ تواجدها بدرجة متفاوتة شدّة وضعفاً بين الأفراد؛ ففي النمط الأوّل يكون العموم والمساواة موجباً للعدالة، وأما في النمط الثاني فالاختصاص والتفاضل هو الموجب للعدالة. وهذا التفصيل والتقابل والاختلاف بيّن بعد كون المدار في الحكم أو الحق والاستحقاق هو الطبيعة الّتي تكون مناط الحكم.

وهذا في الحقيقة مراعاة لوحدة الميزان والمعيار من دون تفرقة في المعيار

إلّا أنّ مقتضى الطبيعة الّتي هي المناط في الاستحقاق مراعاة وحدة المعيار والتفاضل والاختصاص في بعض تلك الطبائع.

ومن أمثلة النمط الأوّل حاجة الإنسان إلى الهواء والماء والعناصر المعيشية الضرورية؛ فإنّ طبيعة الحاجة في أفراد البشر متساوية ومتقاربة على وتيرة واحدة في الحدّ الأدنى من الضرورات. ومن ثمّ لابد من مراعاة التعميم والتساوي وفتح أبواب الفرص بنحو متساوٍ لاقتناء وتأمين تلك الحاجيات من المنابع العامّة.

ومثال النمط الثاني العلم والكفاءة والأمانة؛ فإنّ هذه الطبائع ليست منتشرة بنطاق واسع بدرجة واحدة متساوية، ولا محالة فإنّ الأحكام والحقوق والاستحقاقات المترتّبة عليها لا تعميم فيها على الأفراد بنمط متساو بل هناك اختصاصات وتفاضل في الدرجات. ومن ثم فإنّ للنخب وأهل الخبرة والخبرويّة اختصاصات وتفاضل على بقيّة الطبقات.

نعم، فتح باب تحصيل العلم والكفاءة والتربية لابدّ أن يكون بنحو متساوٍ للعموم وهو شأن آخر يختلف مع الحالة المبحوث عنها بعد وجود تلك الطبائع.

التغيّر والتدويل والتبديل ضمانة للعموم

إنّ التغيّر والتبديل عضيد مهمّ لبقاء السريان والانتشار والشمولية؛ فإنّ الطبيعة بحكم سريانها ومقتضى عموميّتها وعدم الوقوف على دائرة من الأفراد بخصوصها فإنّ وقوف الطبيعة على دائرة معيّنة من الأفراد يوجب انقطاع السريان والعموم؛ ومن ثمّ كان التدويل والتبديل الفردي أو بين الأفراد موجب للمحافظة على الشمولية والسريان.

فمثلاً العموم البدلي إذا أصابته حالة الثبات بمعنى الوقوف على أفراد معيّنين

فإنّه تنسلخ هويّته من عموم بدلي إلى خصوص متشخّص عادم للون العموم من رأس، فيلاحظ أنّ التغيير والتبديل والتدويل يُبقي أصل هويّة العموم وفي الحقيقة أنّ المحافظة على التغيير والتدويل والتبديل يقارب ويشارف العموم من النمط الأوّل إلى العموم من النمط الثاني وكأنّه يرتقي من العموم من النمط الأوّل إلى العموم من النمط الثاني ويجعله استغراقياً بعدما فرض بدليّاً.

والحال كذلك في العموم من النمط الثاني وهو الاستغراقي، فإنّ وقوف العموم على دائرة محدودة كما في مثال الثروات الطبيعيّة وصرفها على عموم أفراد الأمّة في حقبة زمنية معيّنة فإنّ الاقتصار في لحاظ العموم على دائرة خاصّة بالموجودين يوجب انقلاب هذا العموم من النمط الثاني إلى النمط الأوّل، فصرف ثروات البلاد على جيل معين من الأمّة بنحو العموم الاستغراقي من دون ملاحظة وتوسعة الدائرة إلى الأجيال اللاحقة يوجب تطبيق العموم بنحو بدلي على صعيد الأجيال لا بنحو استغراقي.

ومن ثمّ فلأجل المحافظة على العموم الاستغراقي لابدّ من تدويل دائرة انطباق الطبيعة استغراقاً بنحو يبدّل حدود الدائرة بنحو متغيّر لا ثابت واقف وإلّا لفقد العموم الاستغراقي هويّته وماهيّته وحقيقته.

وكذلك الحال في العموم المجموعي فإنّه إذا لوحظت المصلحة بلحاظ المجموع ولم يلحظ جانب التغيّر في دائرة المجموع فإنّه يوجب تبدّل فرض عموم المجموعي إلى عموم بدلي أيضاً. كما أنّ عدم توطيد العموم المجموعي ليؤول إلى العموم الاستغراقي يوجب سلب العموم المجموعي عن كونه عموماً مجموعيّاً بل يستلزم إمّا فرض التلف وانعدام أصل الطبيعة أو صيرورتها إلى فرد أو دائرة أفراد خاصّة.

اختلاف مراتب العموم شدّة وضعفاً بنحو متفاوت

إنّ مقتضى الطبائع في عموميّتها وشمولها تختلف في حالاتها وانتساب أفرادها إليها. فإنّ طبيعة العلم مثلاً أو الخبرويّة أو المهارة أو الكفاءة والأمانة تختلف في انطباقها وسريانها في أفرادها قوّة وضعفاً وكثرة وقلّة. ومن ثمّ فإنّ سريان الطبيعة وشمولها لا يكون على وتيرة واحدة ويكون العموم في هذه الطبائع بنحو بدلي لا استغراقي فضلاً عن أن يكون مجموعياً كما هو الحال في القوّة والضعف في العلم والخبرة والأمانة والكفاءة ففي الحقيقة العموم البدلي يحافظ على أصل الطبيعة الّتي هي عامّة بينما الاستغراقي أو المجموعي عادم لأصل الطبيعة.

وهذا بخلاف الطبائع الّتي يتساوى تواجدها وتوفّرها في الأفراد بدرجة واحدة فإنّها تتّخذ شاكلة النمط الثاني وإذا ازدادت وأوغلت في التساوي فإنّها تأخذ طابع النمط الثالث.

الاختصاص والعدل

وعلى ضوء ذلك يتبيّن أنّ الطبائع في سريانها تختلف اقتضاءً وحالات في انتشارها في الأفراد وأن مقتضى العدل والاستحقاق يختلف بحسب الطبائع شكلاً وقالباً، فليس أحد أنماط العموم يلازم العدالة بنحو الدوام.

ويتجلّى بذلك أنّ العدل لا يلازم العموم بنحو الدوام بل يتناسب في بعض الطبائع مع لون التخصيص والاختصاص، كما قد مرّ أن الفرق بين أنماط العموم هو في الامتزاج بدون الاختصاص والخصوصية بدرجات مختلفة بين أقسام العموم وهو الّذي أوجب انقسام العموم إلى أنماط.

كما أنّه يتّضح من ذلك أنّ المحافظة على المصالح والمنافع في بعض الطبائع لابدّ أن يكون بنحو الاختصاص وهذا الاختصاص لا يمثّل الاحتكار والاستبداد بل يكون عين العدل وإيفاء للاستحقاق.

ومنه يظهر وجه الاختصاص في الاصطفاء والعصمة والنبوّة والإمامة كما يرتسم لنا من ذلك أنّ هيئة وشكل نظام الطبائع هو بنحو هرمي من نقطة رأس مخروط الهرم الخاصّة إلى القاعدة العريضة الوسطية وإنّما بينهما طبقات، وأنّه لابد من تمييز بين مقتضيات الطبائع.

وهذا برهان رياضي وعقلي وقانوني لنظريّة الإمامة في نظام إدارة الحكم في النظام الاجتماعي البشري.

العدالة شعار الأنبياء وبقية العناوين شعار المدارس الغربيّة

من الأمور الملاحظة بوضوح أنّ القرآن الكريم يرفع شعار العدالة أو ما هو محقّق للعدل وملازم له بنحو الدوام كالقسط والميزان كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[(١)].

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾[(٢)].

وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[(٣)].

ولا يخفى تلازم الميزان والقسط كآليتين دائميتين لتحقيق العدالة. والميزان يشير إلى المعيار والقانون الّذي يزن كلّ شيء بحسبه وقدره من الاستحقاق.

---

(١) النساء ٤: ٥٨.

(٢) المائدة ٥: ٤٢.

(٣) الرحمن ٥٥: ٩.

وغير خفي أنّ المعيار في كلّ صعيد هو من نمط متناسب مع ذلك الصعيد، والقسط هو التجزئة والتوزيع بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه وقدره المستحقّ له كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾[1].

ومن الواضح أنّ القسط والميزان يختلف عن عنوان المساواة بل هو متّحد مع العدل والعدالة، بخلاف عنوان المساواة وعنوان العموميّة والمشاركة فإنّها عناوين لا تطّرد تلازماً مع العدالة كما مرّ توضيحه.

وهذا بخلاف ما يرفعه الغرب في مدارسه الفكريّة والفلسفيّة والحقوقية من شعار المساواة والحرية (الليبرالية) والمشاركة الشعبية (الديمقراطيّة) فإنها كما تقدّم غير مطّردة ـ في الأصول الّتي تنبني عليها كنظام ـ لا تطّرد مع العدالة دوماً كما مرّت الإشارة إليه. ومن ثم نلاحظ أنّ شعارات الحركة الغربية في مسار تغيير دائم فمن الرأسمالية إلى الشيوعية إلى الاشتراكية إلى الديمقراطيّة والليبرالية وذلك لعدم دوام توليد هذه الأنظمة للعدالة ومن ثمّ يجرون عليها تغييرات تدعوهم إليها فطرتهم.

النظرة المجموعيّة والتجزّئيّة في رسم العدالة

لا ريب أنّ العدالة في الأحكام والقوانين المتعلّقة بالأفعال لا يمكن ملاحظتها بنحو تجزيئي مبعثر بل لابدّ من ملاحظتها بنحو منظومي مجموعي وذلك لأنّ الجهات والحيثيّات المختلفة لا تستوعب في تشريع واحد وحكم واحد بل في الغالب يتمّ استيعابها ضمن تشريعات متعدّدة.

ومن ثم لا يصحّ أن يقارن بين تشريع معيّن من مدرسة تشريعيّة أو قانونيّة

---

(١) الأنعام ٦: ١٥٢.

مع تشريع آخر من مدرسة أخرى بنحو تجريدي بل لابد من المقارنة بين التشريعين ضمن مجموعة التشريعات.

فمثلاً لا يصحّ ملاحظة سهم الإرث للمرأة في التشريع الإسلامي مقارنة بالتشريعات في القوانين الوضعيّة إلّا بملاحظة مجموعة التشريعات الماليّة في الشريعة المرتبطة بالمرأة، حيث إنّ كفالتها الماليّة قد الزم بها الرجل كما أنّه أسقط عنها بقيّة الالتزامات الماليّة إلّا الشيء اليسير؛ هذا مع فتح الباب لها لإنماء الثروة في المجالات المختلفة.

والحاصل أنّ التشريع الواحد لفعلٍ مّا هو على ارتباط شبكي بمجموعة أفعال وظواهر متعدّدة في البيئة الاجتماعيّة.

قاعدة في ممانعة حصر أنواع القدرة المطلقة

إنّ المتتبّع في الأبواب المختلفة في التشريع والفقه الإسلامي يلاحظ أنّ هناك أحكاماً وقواعد متعدّدة تحول وتسدّ الطريق أمام حصول ووقوع الاستبداد في المجالات المختلفة سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي والتجاري والزراعي والصناعي والمالي أو المجال العسكري والأمني أو المجال الإعلامي أو العلمي والخبروي أو القضائي والقانوني الفقهي التشريعي وغيرها من المجالات.

وقد وضع الشارع في كلّ مجال عدّة من الأحكام والقواعد المانعة للاستبداد ولنستعرض ذلك بنحو الفهرس الإجمالي:

ففي **المجال السياسي** هناك قاعدة شورى وقاعدة: المؤمنون بعضهم أولياء بعض، وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وينشأ من هذه القواعد قواعد أخرى من الرقابة العامّة ومنها حقّ المشاركة

العامّة والشعبية ومنها مداولة الرأي في الأمور الخطيرة في الشأن العامّ مع عامّة الشعب ومنها عدم تمركز القرار وحصره في فرد أو فئة.

وأمّا **المجال الاقتصادي** سواء التجاري أو المالي أو الزراعي أو الصناعي فهناك عدّة قواعد مانعة للاستبداد.

منها: قاعدة تحريم الاحتكار[١] ففي عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر:

«ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتُّجّارِ وَذَوِي الصِّناعاتِ، وَأَوْصِ بِهِمْ خَيْراً... فَإِنَّهُمْ سِلْمٌ لَا تُخافُ بائِقَتُهُ، وَصُلْحٌ لَا تُخْشىٰ غائِلَتُهُ...

«وَاعْلَمْ - مَعَ ذٰلِكَ - أَنَّ فيكَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقاً فاحِشاً، وَشُحّاً قَبِيحاً، وَاحْتِكاراً لِلْمَنافِعِ، وَتَحَكُّماً في الْبِياعاتِ، وَذٰلِكَ بابُ مَضَرَّةٍ لِلْعامَّةِ، وَعَيْبٌ عَلَىٰ الْوُلَاةِ.

فامْنَعْ مِنَ الْإِحْتِكارِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ - صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَنَعَ مِنْهُ.

وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمْحاً بِمَوازِينِ عَدْلٍ، وَأَسْعارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبائِعِ وَالْمُبْتاعِ. فَمَنْ قارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيّاهُ فَنَكِّلْ بِهِ، وَعاقِبْهُ في غَيْرِ إِسْرافٍ»[٢].

فبيّن عليه السلام في صدر كلامه أنّ التجّار في المجال التجاري والصناعي وإن حصل الأمان والاطمئنان من عدم استبدادهم على الأمور والحقوق العامّة بتوسّط قدرة السلاح والسيطرة الأمنيّة أو العسكريّة إلّا أنّ استبدادهم من جهة حبس القدرة الماليّة والسيطرة على نظام التعامل المالي ممكن وقوعه منهم وهو المسمّى بالاحتكار وهو غدّة سرطانيّة في نظام التعامل التجاري والصناعي وكلامه عليه السلام يبيّن أن مقتضى القاعدة في نظام العدل الإسلامي الممانعة من الاستبداد واحتكار

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب آداب التجارة.

(٢) نهج البلاغة: كتاب ٥٣.

القدرة في كلّ مجال وميدان وأنّ فلسفة خطر الاستبداد هو إضرار المستبدّ بعامّة الناس ، كما هو طبيعة الاستبداد بالقدرة في أيّ مجال من غير المعصوم عن الجور علماً وعملاً.

ومنها: قاعدة تحريم جملة من الطرق المكدّسة للثروة بوسائل مضرّة بالنظام المالي والاقتصادي لعموم الناس كتحريم الربا والقمار والمعاملات الباطلة ذاتاً والتعامل في أبواب اللهو المجوني وعشرة العشّار.

ومنها: قاعدة عامّة فوق كلّ تلك القواعد وهي حظر استبداد الأغنياء بالمنابع العامّة للثروة كما في قوله تعالى: ﴿ **مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِن أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ** ﴾.

وأمّا المجال الأمني فقاعدة حظر الإخلال بالأمن العام للناس ، لا أمن الدولة من حيث هي هي كما في قاعدة مواجهة المحارب والمفسد في الأرض نظامها المدني والاجتماعي في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا...** ﴾[1] ويستفاد من الآية أنّ الّذي يهدّد ويزيل القوانين الإلهيّة في الأعراف الاجتماعيّة الّتي هي من فرائض الله وسنن نبيّه جزاؤه ذلك ، وذلك لما لله تعالى ولرسوله من موقعيّة في التشريع والحكم تؤمّن المصلحة العامّة العائد نفعها لعموم الناس ورقيّهم في مختلف المجالات والبيئات والأعصار ، مع ما في الإخلاص والإتباع لله ولرسوله والخلوص في ذلك من الكمال البشري.

وأما المجال العسكري فقد حدّد بقواعد مانعة أيضاً عن بناء القدرة العسكريّة

---

(١) المائدة ٥: ٣٣.

بنحو تكون قامعة للداخل بل اللازم بناؤها بصيغة تكون قامعة للمعتدي الخارجي وتحول دون نشوء قوى داخلية باطشة بالداخل كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ حيث حدّدت الآية الصيغة البنائيّة المؤثّرة للهدف الموجّه.

وأمّا **المجال القضائي** فمضافاً إلى قاعدة إقامة العدل والقسط المأمور بها بنحو مستفيض في الآيات والروايات كذلك قاعدة العدل في النزاع في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي... وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٢].

وكذلك حظر توظيف النظام القضائي ليكون انحيازياً يستخدم كآلة لحماية الخائنين بالحقوق العامّة وهو المعبّر عنه بالرشوة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّن أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾[٤].

وأمّا **المجال الإعلامي** فقد حظرت السيطرة عليه من قبل فئات خاصّة بل لابدّ أن يكون أمره بيد القانون العامّ الإلهي من فرائض الله وسنن رسوله الراجعة مصلحته إلى عموم العامّة لا إلى فئة خاصّة والسبب في ذلك وحكمته أنّ الإعلام يمسّ بالأمن العامّ في كلّ المجالات ويهدّد باضطرابه أو تقويضه إذا لم يحسن

---

(١) الفتح ٤٨: ٢٩.

(٢) الحجرات ٤٩: ٩.

(٣) البقرة ٢: ١٨٨.

(٤) النساء ٤: ١٠٥.

تدبيره كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾.

وبعبارة أخرى: لا يعطى للدولة والهيئة الحاكمة المستبدّة الّتي تدير وتدبّر الحكم لأغراض الفئة الحاكمة من دون أن تستهدف المصالح العامّة للناس فبيان الآية في صدد أنّ الإعلام بالمعلومات أمر في غاية الخطورة لا يمكن أن يجعل في متناول كلّ من هبّ ودبّ ولا بكلّ حاكم بل بخصوص الحاكم الّذي يكون مسار حكمه خالصاً للمصلحة العامّة.

أمّا **المجال العلمي** والخبروي والإداري فقد حظر اختصاص البناء العلمي بجماعة دون أخرى أو بفئة أو بعنصر أو قومية أو بطبقة بل جعل الاستمداد العلمي ونيل مواقعه مجالاً مفتوحاً للجميع من دون تقييد بفئة أو عنصر أو قوميّة ومن ثمّ ينفتح المجال في المواقع الإدارية ومناصب التدبير أمام الجميع كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[1].

فموقعيّة التعلّم وبناء الكفاءة الفقهيّة والقانونية مفتوحة أمام الجميع، ومن ثمّ ينفتح المجال في المواقع الإداريّة ومناصب شعب الولاية أمام الجميع على السواء، فإنّ المجعول في منصب الفقاهة هو بنحو العموم الاستغراقي لا البدلي.

ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللهِ﴾.

نعم لابدّ من الالتفات إلى ما مرّ من أنّ بعض الطبائع ذات اختصاص ببعض

---

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

القابليات وبعضها شائع منتشر وأنّ العدل والقسط إنّما يكون بمراعاة مقتضى كلّ طبيعة بحسب الاختصاص والضيق أو السعة كما مرّ في الإعلام والإذاعة بالمعلومات الخطيرة أنها مختصّة بالجهة المدبّرة الحاكمة العادلة.

معاناة البشريّة من الاستبداد الفئوي والطبقي بعد خلاصها من الاستبداد الفردي

فإنّ البشريّة قد طوت في مسيرتها أدواراً متعدّدة من أشكال وأطوار نظام الحكم فقد ظلّت تكابد الاستبداد الفردي بصوره وأشكاله المختلفة القبليّة والملكيّة والعرقيّة والعنصريّة القوميّة، إلّا أنّها بعد خلاصها منه نظريّاً أو عمليّاً في جملة من البقاع لا زالت تعاني استبداد الجماعات الخاصّة من قراصنة المال أو أصحاب القدرة العسكريّة أو الأمنيّة أو الأحزاب السياسيّة المختلفة وقد يعبّر عنها بالاستبداد البيروقراطي، فقد عبّر أحد منظّري الاقتصاد الأمريكي عن الديمقراطية الأمريكية أنّها محتكرة بين دائرة مجموعات الأموال تتناوب على مركز القدرة فالأزمة الراهنة المحتدمة الّتي تواجهها جملة من البلدان الّتي تخلّصت من أشكال الاستبداد السابق تعاني أشكال الاستبداد من القسم الثاني وإن كان كثير من بلدان العالم الثالث لا زالت تعاني أشكال الاستبداد من القسم الأوّل، ولا ريب أنّ نجاة البشريّة ووصولها إلى الحرية الكاملة والعدالة الشاملة في الميعاد المهدويّ عجّل الله فرجه الشريف لابدّ أن تنهض بآليات وبنظم وأنظمة وأشكال تتفادى من خلاله أشكال الاستبداد من القسم الثاني فصيغ المشورة والشورى وصيغ الرقابة العامّة من الناس وصيغ توزيع الثروة والمشاركة في إدارة الحكم وصيغ مراعاة مصلحة المجموع والجميع فإنّه لابدّ من آليات وصياغات يتمّ فيها التمييز بين رقابة الأمّة وبين رأي الأكثرية

أو بين رأي الأكثرية وحقّ الأكثرية أو بين رأي الأكثرية والعلم الجمعي والعقل الجمعي ، ولابدّ من التمييز بين الاستبداد الفردي أو الجماعي وبين استبداد الصواب والحقيقة ، فإنّ كلّاً من هذه التجاذبات لإرساء محاور العدالة والحرية لا زالت البشريّة في مخاض لصنع نظام منسّق تتوفّر فيه هذه المحاور ويتفادى فيه أزمات الوضع الراهن.

الأركان الذاتيّة للاستبداد
بين حظر الاستبداد وحرّية حيويّة النشاط والإنماء

لابدّ من ذكر الأعمدة الشاخصة لصيغة الاستبداد المطّردة في المجالات المختلفة كي يميّز بين ظاهرة الاستبداد وبين ظاهرة فسح المجال أمام حرية الانطلاق والنشاط والإنتاج والاقتدار والتنمية والتوسعة والرقي والازدهار حيث إنّ إطلاق العنان يخلق حيويّة النشاط والمثابرة والتنافس البنّاء ويزدهر الإنتاج والخلّاقيّة والتقدّم والتطوّر؛ إلّا أنّ بين الحدّين جدليّة وتجاذب وتنازع في التنظير والأطر والقوالب وآليات التطبيق فإنّ كلّاً من آلية الحبس والمنع أو الفسح وفتح المجال آليتان كلّ منهما قد توظّفان للظاهرة الأولى وقد توظّفان للظاهرة الثانية؛ فلا إطلاق ولا تعميم في الحبس والمنع كما لا إطلاق ولا تعميم في فسح المجال وإطلاق الحرّيات، بل اللازم ذكر ضوابط وقواعد تتكفّل التوظيف الصحيح للآليتين بما يبني الظاهرة الثانية ويعيق ويحول عن نشوء أو استمرار الأولى.

ومن تلك الضوابط هي بيان الأركان الذاتيّة للاستبداد كي يشخّص حدوث ظاهرة الاستبداد وتعالج بإزالته:

الركن الأوّل:

حظر الاحتكار والاستبداد والاستئثار
في كلّ أنواع وأنماط القدرة والقوّة في النظام الإسلامي

قاعدة شورى الأمّة في نظام الحكم

ونستطيع أن نخلص إلى قاعدة مفادها تعميم السلطة والقدرة والصلاحيات بنحو منتشر. وهذه القاعدة قد يعبّر عنها في لسان النصوص «نبذ الاستئثار في الولايات العامّة» فإنّ هناك مفاصل عديدة في قواعد النظام السياسي والولائي في الأدلّة كلّها كفيلة بإزالة وتفتيت تمركز القدرة والحيلولة دون وقوع الاستبداد. وهذه القاعدة مطّردة ومتّبعة في الإطار العام وفي الأطر المتوسطة والجزئية الأخرى وفي جملة الموارد.

ويعبّر عنها في الأدبيات القانونيّة الحديثة بالديمقراطية في اللغة اللاتينية أو بالجمهورية الشعبية كلغة موازية لها في العربية.

ولا يخفى أنّ هذا الأساس لا يتقاطع مع حصر الولاية العامّة في كلّ المجالات بالله وبرسوله وبأولي الأمر من أوصياء نبيّه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[1].

وذلك لأنّ هذا الحصر إنّما هو في رأس الهرم دون بقيّة طبقات النظام وفصوله وفقراته لأنّ النظام الّذي رسم للمعصوم تشكيله وبناءه لا يطلق لغير المعصوم

---

(١) المائدة ٥: ٥٥.

الاستئثار والاستبداد والتملّص من مشاركة ومداولة الآخرين والعموم معهم. بل إنّ الحال في المعصوم أيضاً ليس هو بانقياد العموم له عن عماية، بل عن معرفة ودراية وعلم وانتخاب له بمعنى استكشاف الحقيقة لا تحكيم الناس لما يستهويهم من آراء مع أن أكمل وأبرع ما يمكن تصوره من مشاركة العموم هو في ظلّ النظام الّذي يرأسه المعصوم عليه السلام كما في الحكومة النبوية والعلوية والحسنية والمهدوية عليهم السلام.

وبعبارة أخرى: إنّ المشورة والرقابة والمشاركة مفروضة لغاية الوصول إلى الصواب وكمال الحقيقة كما يحكم بذلك العقل وأقرّ به المذهب العقلي في القوانين الوضعية البشريّة الراهنة، حيث إنّهم يقيّدون انتخاب الجمهور لمواقع الرئاسة بمواصفات خاصّة يحكم بها العقل ويكون دور الانتخاب هو استكشاف الواجد لتلك المواصفات فالحكم العقلي في هذا الجانب أيضاً متطابق مع الحكم الإلهي في تعيينه والتنصيص على مواصفات ذي الصلاحيّات القياديّة والرئاسية.

فكون المعصوم معيّناً بالنصّ الإلهي لا يعني تغييب دور الأمّة في الرقابة والمشاركة في إقامة ذلك النظام في كلّ المراتب والطبقات بل إنّ كون المعصوم في رأس السلطة هو أكبر الضمانات لشورويّة تدبير الأمّة.

ويمكن ترسيم هيكل المراتب في الولاية أنّه يبتدئ من ولاية الله عزّوجل ثم ولاية الرسول صلى الله عليه وآله وهي ليست في عرض ولاية الله وإنّما امتداد لولاية الله وتنفيذ لها كما هو الحال في ولاية الرسول صلى الله عليه وآله في التشريع من سننه فإنّها تنزيل لفرائض الله بحسب ما لها من سعة وعموم. وكذلك الحال في جانب الولاية السياسيّة والقضائيّة، ثمّ من بعد ذلك ولاية أولي الأمر أوصيائه من أهل بيته سواء في ولايتهم التشريعيّة أو السياسيّة وغيرها من مجالات الولايات، فإنّها ليست في عرض فرائض الله وسنن النبيّ بل امتداد وتبع له وتنزيل لفرائض الله

وسنن نبيّه فيما للفرائض من سعة وعموم، وكذلك الحال في ولاية القضاء وولاية السياسة وبقية الولايات.

ثم بعد هذه المرحلة حيث تفتقد العصمة سواء من ناحية العلم أو في الجانب العملي والخبروي فتتّخذ الصلاحيّات والولايات المحدودة طابعاً جماعياً مشاركياً وإن لم يكن العموم بصيغة وبهيئة المجموع بل بصيغة الجميع الاستغراقي المستغرق لكل الأفراد، سواء في ذلك النظام الّذي قرّره القرآن والأحاديث في نيابة الفقهاء في منصب الفتيا والسلطة التشريعيّة أو في المجالات الأخرى كالسلطة القضائيّة أو في السلطة الولائية، فإنّه مضافاً إلى عدم كون هذا النظام ـ المقرر في القرآن والأحاديث ـ حصرياً في فرد بل استغراقياً لجميع من هو واجد للشرائط والمواصفات في الأدلّة المقرّرة من قبلهم عليهم السلام. فإنّه مضافاً إلى ذلك أنّ تقليد هذا المنصب قد أوكلّ من قبل المعصومين إلى شور الأمّة ورقابتها ومشاركتها في إحراز الواجدين لتلك المواصفات.

ومن ثمّ يمكن أن نستخلص أنّ شورى الأمّة في عرض نيابة الفقهاء في المرتبة الولائية الّتي تأتي بعد ولاية المعصوم وأنّه كما تكون نيابة الفقيه في امتداد وتبع ولاية المعصوم عليه السلام ونيابة عنها فإنّ دور شورى الأمّة كذلك امتداد وتبع لولاية المعصوم أي أنها تأخذ طابعاً تطبيقيّاً وتنزيلياً للمقرّرات والمواصفات والموازين المقرّرة في القرآن والسنّة ولأحكام الله وولاية رسوله وولاية أولي الأمر من الأوصياء.

وهذا لا يتقاطع مع ولاية المعصوم كما أنّ فتوى الفقهاء لا تتقاطع مع فرائض الله وسنن النبيّ ومنهاج المعصومين عليهم السلام، لأنّ الفتوى تطبيق وتشعب وإنفاذ للفرائض والسنن كذلك الحال في دور الشورى ولك أن تقول: إنه في الأُمور الّتي حدّد الأمر سلفاً فهو لله ولرسوله ولأولي الأمر وإن أطلق الأمر ووسّع فتطبيقه

وإقامته لِشورى الأمّة كما في آيتي الشورى حيث عبّر «وأمرهم» وكذا قوله ﷺ «فانظروا» و «فارضوا» في رواية «**انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ... فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً**»[1] فكما هو الحال مما بيّنت العلاقة بين فرائض الله وسنن النبيّ أو بينها وبين سنن المعصومين فكذلك الحال فيما بين دور الشورى وولاية الله ورسوله وأولي الأمر أنها فيما وسّع لا ما ضيّق.

بل قد تقدّم أنّ شور الأمّة لا يتقاطع مع تعيّنيّة الخيار والحقيقة حتّى بلحاظ معرفة الله ومعرفة الرسول وأولي الأمر فإنها في ذلك المقام تأخذ طابع الاستكشاف والتعرّف وتحصيل العلم كما هو حقيقة مفاد الشور في كلّ الأصعدة من استكشاف الصواب والحقيقة بنحو منفتح على كلّ العقول.

فوارق الديمقراطيّة والشورى

إنّ بين الديمقراطيّة الغربيّة وشورى الأمّة جهات اتحاد كما أنّ بينهما جهات افتراق، فإنّهما يتّحدان في مشاركة عامّة الناس في أنشطة الحكم وإسهامهم في تشكيل الحكومات والقيام بالدور الرقابي وضرورة مداولة الشأن العام لا سيّما في الموارد الخطيرة معهم مع تجويز الآليات المختلفة لتحقيق هذه المحاور بحسب البيئات الزمانيّة المختلفة، إلّا أنّه تظلّ فوارق بينهما:

الأوّل: موقعية الشورى والمشاركة: إنّ مرتبة دور الأمّة وصلاحيّاتها في النظام الغربي والأنظمة الوضعية هو الدور الأساس ولو على صعيد الشعار والنظريّة ـ إذ في كونهم قد أنجزوا ذلك على صعيد الهيكل العيني الموجود في الخارج بنحو تامّ مطلق محل نظر ومنع ـ.

---

(١) الكافي: ٧: ٤١٢، الحديث ٥.

وهذا بخلاف دور شورى الأمّة في النظام الإسلامي ولا سيّما في منهاج أهل البيت عليهم السلام فإنه دور يأتي في المرتبة الرابعة كما مرّ بلحاظ وبلحاظ آخر يأتي كدور شريك في كلّ المراتب لكنه يكون بمعنى الاستعلام والاستكشاف والإحراز وضرورة الاطلاع، فإنّ القرآن الكريم يرى للأمّة شخصية اعتبارية واحدة ذات عقل وفكر مجموعيّين وذات ذمّة ومسؤولية مشتركة فيصف القوم في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، وكقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١]، وقد ورد هذا التعبير بكثرة وهذا نوع من ملاحظة العقل الجمعي والفكر الجمعي والموقف الجمعي تجاه الأمور الخطيرة ومن ثم ورد في القرآن وصف القوم بحكم عام واحد سواء في محلّ الإدانة أو في موضع المديح والتحسين كما في قوله تعالى: ﴿قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾[٢] أو ﴿قَومٌ مُنكَرُونَ﴾[٣] أو قوله: ﴿قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾[٤] أو ﴿قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[٥] و ﴿الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٦] و ﴿قَوْماً فَاسِقِينَ﴾[٧] و ﴿قَوْماً طَاغِينَ﴾[٨] و ﴿قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾[٩] و ﴿قَوْمٌ

---

(١) الرعد ١٣: ٤. النحل ١٦: ١٢. الروم ٣٠: ٢٤.

(٢) الحجر ١٥: ٥٨. الذاريات ٥١: ٣٢.

(٣) الحجر ١٥: ٦٢. الذاريات ٥١: ٢٥.

(٤) النمل ٢٧: ٦٠.

(٥) الأعراف ٧: ١٣٨. النمل ٢٧: ٥٥.

(٦) البقرة ٢: ٢٥٨. آل عمران ٣: ٨٦. المائدة ٥: ٥١. الأنعام ٦: ٦٨، ١٤٤. الأعراف ٧: ٤٧، ١٥٠. التوبة ٩: ١٩، ١٠٩. المؤمنون ٢٣: ٢٨، ٩٤. الشعراء ٢٦: ١٠. القصص ٢٨ ٢١، ٢٥، ٥٠. الأحقاف ٤٦: ١٠. الصفّ ٦١: ٧. الجمعة ٦٢: ٥. التحريم ٦٦: ١١.

(٧) التوبة ٩: ٥٣. النمل ٢٧: ١٢. القصص ٢٨: ٣٢. الزخرف ٤٣: ٥٤. الذاريات ٥١: ٤٦.

(٨) الصافّات ٣٧: ٣٠.

(٩) الأنفال ٨: ٦٥. التوبة ٩: ١٢٧. الحشر ٥٩: ١٣.

خَصِمُونَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٢] أو ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[٣] أو ﴿لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾[٤] أو ﴿لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[٥].

فمقتضى اعتبار العقل الواحد والفكر الواحد والمسؤوليّة الواحدة لمجموع الأمّة أمام أيّ حدث وواقعة بدءً من التوحيد والنبوّة ووصولاً إلى الإمامة الإلهيّة والقيادة السياسيّة ونظام الحكم، فإنّ الأمّة هي الطرف الآخر في كلّ تلك المعادلات والنظم، فإنّه متقوّم بطرفين وليس السنن الإلهيّة في هذه النظم قائمة على الإلجاء والفرض من دون علم أو بيّنة أو دلائل وبراهين والشور والمداولة في ملأ الأمّة طريق لتحصيل العلم ولحضور الأمّة في ساحة الحدث وتحمّل المسؤوليّة. ومن ثمّ خاطب القرآن هذه الشخصيّة الواحدة للأمّة بقوله: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾[٦] لتبيان أنّ للأمّة مسؤوليّة مشتركة في كلّ الواجبات والوظائف وهو نوع من إسهام للأمّة في جميع الأمور.

الثاني: الشورى بين الذاتيّة والطريقيّة: إنّ في الديمقراطيّة الغربية ـ بعد غلبة المذهب الفردي على المذهب العقلي فيها ـ لا يتقنّن دور المشاركة في ضوابط وثوابت تتحمّل الأمّة مسؤوليّة القيام بها مقرّرة بشكل مسبق كحقائق ثابتة،

---

(١) الزخرف ٤٣: ٥٨.

(٢) الأنعام ٦: ٩٩. الأعراف ٧: ٥٢، ١٨٨، ٢٠٣. يوسف ١٢: ١١١. النحل ١٦: ٦٤، ٧٩. النمل ٢٧: ٨٦. القصص ٢٨: ٣. العنكبوت ٢٩: ٢٤، ٥١. الروم ٣٠: ٣٧. الزمر ٣٩: ٥٢.

(٣) البقرة ٢: ٢٣٠. الأنعام ٦: ٩٧، ١٠٥. الأعراف ٧: ٣٢. التوبة ٩: ١١. يونس ١٠: ٥. النمل ٢٧: ٥٢. فصّلت ٤١: ٣.

(٤) الأنبياء ٢١: ١٠٦.

(٥) يونس ١٠: ٦٧. النحل ١٦: ٦٥. الروم ٣٠: ٢٣.

(٦) الأنفال ٨: ٢٥.

بل ما يتصالح عليه العموم من أعراف ليحكم فيما بينهم ولو على طبق أهواء وميول الجميع وهذا بخلاف دور الأمّة في النظام الإسلامي فإنّه قائم على تحمّل الأمّة مسؤولية إقامة الفرائض والوظائف الثابتة المقرّرة مسبقاً في الشريعة الإلهيّة وأنّ دور الأمّة في جانبها العقلاني وشخصيّتها الجمعيّة الروحيّة لا في بعدها الغرائزي وميول الأهواء.

الثالث: المدافعة بين الديمقراطيّة والليبراليّة (بين الشورى والحريات الفرديّة): إنّ هناك تضاداً بين النزعة الفردية والنزعة الجماعيّة وبين الحقّ الخاص والحقّ العام وأنّ التأكيد على عدم الاستبداد يقضي بتحديد الحرية الفردية بحدود لا تؤدّي إلى مصادرة الدور العامّ لشخصيّة الأمّة وتغييبها عن موقع التحكّم في المسير العامّ، فإصرارهم على الديمقراطيّة ومشاركة عموم الأمّة في الحاكميّة لا ينسجم مع إفراطهم في النزعة والحقوق الفرديّة فإنّها لا محالة لها تداعيات تقوّض إسهام الجمهور وتمانع فاعلية حضوره ودوره.

الرابع: تنامي القوّة الفرديّة والاستبداد: إنّ قدرة الفرد أو الفئة والجماعة الخاصّة إذا اشتدّت في المال والإعلام ووسائل النقل والتصنيع وغيرها من المجالات، وتنامي القدرة والقوى، يعطيها طابعاً عامّاً بدل أن تكون فرديّة وإن فرض جدلاً أنّ استحصال هذه القدرة المتنامية هو من المنابع المشروعة وبطريقة مرخّصة يقرّها القانون والأعراف؛ إلّا أنّ تنامي القدرة والقوّة لا محالة يؤثّر بشكل سلبي على دور الأمّة وممانعة مشاركتها وإسهامها أي أنّ التنامي المزبور يوجب الاستبداد ومن ثمّ لابدّ أن يكون في التقنين ونظام الحقوق ما يحول دون حصول الاستبداد الفردي أو الفئوي أو بعض الجماعات لئلّا يوأد الدور العام للأمّة وإسهامها ومشاركتها. وهذا ممّا لم يضمنه النظام الديمقراطي في الغرب وهذا بخلاف النظام الإسلامي في منهاج أهل البيت عليهم السلام.

الخامس: الترقّي الإنساني في مقابل الحضيض: حيث إنّ في النظام الإسلامي ومنهج أهل البيت عليهم السلام تلك الخاصّية حيث إنّه في حين لا يُعدم الطابع الفردي كما هو الحال في النظام الشيوعي والاشتراكي بل يصنع حريماً للحقوق الفردية ويقي عن حصول الاستبداد بضمانة القانون والحقوق ويحافظ على الدور الشوروي الجمعي وعلاوة على ذلك فإنّه يؤكّد على ضمانة أخرى وهي تذويب النزوات الفرديّة وتبديلها إلى تلوين عامّ تتجلّى فيه العبودية وتندحر فيه حرص الأنانيّة الذاتيّة الفردية بنظام التهذيب وتطهير الأعراق بينما لا يمكن للنظام الغربي بحسب منطلقاته ومبادئه تذويب هذه النزعات الفردية بعد عدم تبنيهم لنظام العدل الإلهي والتسوية العبودية للجميع قباله تعالى.

الركن الثاني:

بناء القدرة في النظام الإسلامي بعموم المسلمين لا بالقدرة عليهم

حظر الاستبداد في القدرة ينتج الأمن والحريات السياسيّة

إنّ القوّة والقدرة الفائقة يجب أن تبنى في نظام الحكم الإسلامي بنحو تكون موجهة على الأعداء والمحاربين لا على عموم المسلمين والمؤمنين وذلك بمقتضى القاعدة السياسيّة العامّة المستفادة أولاً من قوله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ أي أنّ بناء هندسة النظام يجب أن يبني قوته على هذا النمط، فقوته بالمسلمين لا على المسلمين وهذا مؤدى كون النظام الإسلامي غير قمعي لشعبه.

بل تنامي قوته وبطشه تجاه الأعداء والمحاربين الذين يخلّون بأمن عموم الناس في مجالات مختلفة، وهذا الهدف لا تتم إقامته إلّا ببناء هندسة النظام بنحو يكون مصدر قوته عموم مشاركة الناس في القرار وفي مواقع القدرة في النظام بحيث تصاغ هيئة النظام بنحو يقطع الطريق على تفرّد جماعة أو فئة بمقاليد القدرة لا سيما العسكريّة والأمنية والاقتصاديّة.

وبالتالي يكون التصرف والإشراف في مواقع القدرة بيد الرقابة العامّة وانتخابها.

هذا ومن جانب آخر يصاعد من بناء أعمدة القوّة في النظام ولا يخفى أنّ هذه الموازنة والمعادلة في النظام الإسلامي إذا عكست واستبدلت فينجم من ذلك

ضعف إرادة الأمّة واستعبادها واضطهادها، وبالتالي يتقوّى العدو وتزداد قدرته مع ضعف النظام الحاكم في قباله لعدم مناصرة الأمّة له.

وثانياً: ما يشير إليه أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر حيث يقول: «وَإِنَّما عِمادُ الدِّينِ، وَجِماعُ الْمُسْلِمِينَ، وَالْعُدَّةُ لِلأَعْدَاءِ، الْعامَّةُ مِنَ الأُمَّةِ؛ فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ، وَمَيْلُكَ مَعَهُمْ»[1].

وهذا يرسم لنا أنّ القوّة في نظام الإسلام إذا كانت مبنيّة بالاعتماد على عامة الناس فإنّ ذلك ينجم منه القوّة والقدرة على الأعداء بخلاف عكس ذلك.

وثالثاً: ما تشير إليه الآية الكريمة الأخرى أيضاً ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾.

فإنّ هذه الآية تبيّن أنّ هندسة القوّة وتخطيطها وبناءها يصب في إرهاب رادع للعدو ويتقدّم بالقدرة النابعة والمنتشرة من عموم المسلمين أي لا يكون وضع القدرة بيد فئة خاصة من المسلمين وجماعة معينة بل هي مبنيّة بيد العموم وناشئة منهم، إذ الخطاب وجّه لعموم عامّة الناس والاستطاعة أضيفت ونسبت إلى العموم أيضاً لا إلى شخص الحاكم أو الفئة الحاكمة ممّا يبيّن أنّ لون القدرة والقوّة مصمّم ومبني ومرسوم بيد العموم وعامّة الناس لا الخصوص والاختصاص، كما أنّ الآية تحدّد هدف وتخطّط غاية وهيكلة القوّة وأنّ نوع القدرة المبني في نظام المسلمين هو بنحو يوظّف لإرهاب العدو ولا يمكن توظيفه لإرهاب عموم المسلمين أنفسهم.

وبعبارة أخرى: هناك نحوان من القدرة: إحداهما لازمة وضرورية الوجود،

---

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٥٣.

والثانية محذورة ويجب الحيلولة عن وجودها.

ورابعاً: قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِن أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾[١].

حيث علّلت الآية إسناد ولاية الفيء وهي الثروات العامّة إلى تدبير الله ورسوله وذوي القربى من آله ﷺ وعلّل كي لا يكون المال حكراً بأيدي الأغنياء يتداول ويدور في دائرة ضيّقة فيما بينهم بل يتداول في عموم طبقات المجتمع فترسو بالتالي العدالة وهذا ممّا لا يتمّ إلّا بتولّي قربى النبيّ المطهّرين إدارة الأموال العامّة والحكم. ويرسم مفاد الآية هيكلاً ونظاماً للعدالة قائماً على عدم احتكار القوّة بيد طبقة أو فئة من المجتمع بأن تبنى القوّة في النظام الاجتماعي بهندسة وشكل يقوم ويعتمد على المجموع ويكون تداول القوّة منتشر في جميع أقسام المجتمع وهذا الشيوع والانتشار وإن لم يكن بمعنى نفي الطبقية من رأس كما هي في المذهب الشيوعي أو الاشتراكية غير المعدّلة، فإن أصل الفارق الطبقي يقرّه القرآن الكريم في جملة من الآيات في نظام المجتمع كما في قوله تعالى: ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً ﴾[٤].

---

(١) الحشر ٥٩: ٧.

(٢) الزخرف ٤٣: ٣٢.

(٣) الأنعام ٦: ١٦٥.

(٤) الإسراء ١٧: ٢١.

لا سيما إذا كان نتاج الفوارق في الجهد والعمل والمثابرة واختلاف القابليات لكن لا بحد يكرّس احتكار القوّة.

فآية الفيء تكرّس هذا الأصل في بنيان النظام الإسلامي من حظر احتكار القوّة والقدرة، بل لابد من تداولها بمقتضى طبيعة التشريع الإلهي بين سائر أفراد المجتمع وبنحو يتفادى ويحول عن تمكّن فئة أو جماعة من الاستئثار والاستبداد وقمع واضطهاد بقية فئات المجتمع.

ونستخلص من الأدلّة المتقدّمة أنّ حصر القوّة واختصاصها بفئة أو شريحة أو جماعة من المجتمع يوجب طغيان وفرعنة تلك الفئة واستبدادها واستضعاف وقمع وقهر بقيّة فئات وشرائح المجتمع ويوظف القدرة في غير مسارها الصحيح.

الركن الثالث:

مجال إعمال القوّة والقدرة

وقد حدّد في الآيات والأدلّة السابقة وفي غيرها مجال وميدان إعمال وتوظيف واستخدام القوّة وذلك في مواجهة أعداء الأمّة الإسلامية كما في قوله تعالى: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ﴾[٣]، فخصّص إعمال القوّة داخل المجتمع الإسلامي تجاه الفئة الباغية خاصّة وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا...﴾[٤].

فجملة هذه الأدلّة تحصر توظيف القدرة والمقارعة بها بخارج جسد الأمّة تجاه من يتبنّى العدوان والعداوة تجاه الدين والأمّة ونظامها الاجتماعي، وإنّما تستخدم داخلياً تجاه بعض الفئات أو الأفراد الذين يخلّون بحقوق الآخرين ويبغون ويعتدون ويزلزلون الأمان والأمن لعموم الأمّة فإعمال القوّة في الداخل كالحالة الاستثنائية وكما هو الحال في العقوبات الجنائية كالحدود والتعزيرات، بل طبع استخدامها خارجي لا داخلي، وقد يقال: إنّ القوّة في الصعيد الخارج عن الأمّة أيضاً لا يتمّ إعمالها إلّا تجاه المعتدين فليست توظّف ضدّ البشر عموماً

---

(١) الفتح ٤٨: ٢٩.

(٢) الأنفال ٨: ٦٠.

(٣) الحجرات ٣٩: ٩.

(٤) المائدة ٥: ٣٣.

فهي حالة استثنائية أيضاً ويشير إلى ذلك -أي كون السلم والأمن والأمان هو الحالة الطبيعية الأولية بين الشعوب البشريّة على مختلف مللها ونحلها- قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ﴾[1] حيث تفيد الآية أن الحرب في نفسها شيء مرغوب عنه وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾[2]، وقوله تعالى في حكمة الجهاد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِن هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِن لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَنَا مِن لَدُنكَ نَصِيراً﴾[3]، وعلى ذلك فاستخدام القوّة في الخارج أيضاً حالة استثنائية تجاه الطبيعة الإنسانية بل تجاه خصوص المعتدي فأيّ فارق يبقى بين إعمال القوّة في الداخل أو الخارج.

ويجاب عن ذلك بأنّ الأمر وإن كان كما قرّر من تخصيص القدرة في الخارج تجاه المعتدين دون المسلمين والمهادنين والمعاهدين إلّا أنّ عدم استخدام القوّة والقدرة في الداخل تجاه عموم الأمّة توجد له ضمانة في نفس بناء القدرة ويؤمّن ويحول عن استخدامها داخلياً تجاه عموم الناس، بخلاف استخدام القوّة في الخارج وذلك أنّ بناء القدرة بنحو يقوم جسده وجسمانه بجميع الأمّة وبنحو يحول عن قبضة بعض الفئات أو الجماعات بتلك القدرة، أي لابدّ أن يكون هيكل البنيان لنظام القدرة بطبيعته سدّاً حائلاً عن إمساك واستئثار البعض بالسلطة والقدرة بتسخيرها لتطويع الأمّة لأولئك المستأثرين المستبدّين.

نعم، اللازم على النظام الإسلامي في بناء علاقاته مع معادلات القدرة في

---

(١) المائدة ٥: ٦٤.

(٢) البقرة ٢: ١٩٠.

(٣) النساء ٤: ٧٥.

الأنظمة الأُخرى هو بناء الموازنة بنحو يحول دون تقوية المعتدين والماردين في نظام العلاقات وموازنة القوى الدولية.

الفصل الثالث

نظام التعايش البشري والإسلامي





التعايش الإسلامي في فتاوى العلماء

قال السيّد اليزدي: «فليعلم عامّة المسلمين وكافّة إخواننا المؤمنين أنّ الله تبارك وتعالى قال في كتابه المنزل على نبيّه المرسل ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[1] وإن سفك الدماء وقتال المسلمين فيما بينهم غير جائز شرعاً، ولا يباح مال المسلم ودمه وعرضه للمسلم بلا موجب شرعي»[2].

ويستفاد من كلامه جملة نقاط:

الأولى: إنّ دم المسلم والمسلمين حرام محرّم وكذا عرضه وماله لقوله ﷺ الثابت لدى كلّ المسلمين في رواياتهم: «**كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**»[3]، ومن ثمّ يحرم الاقتتال بينهم.

الثانية: أنّ القاعدة في حلّ الخلافات والنزاعات فيما بين المسلمين هي قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ ونظيره ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[4] أي أنّ الحوار والتفاهم والانفتاح على بعضهم البعض في التشاور هو السبيل لفضّ التنازع ورفع

---

(١) الشورى ٤٢: ٣٨.

(٢) السيّد محمّد كاظم اليزدي: ٥٧٢.

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ٢: ٢٧٧. صحيح مسلم: ٨: ١١. سنن ابن ماجة: ٢: ١٢٩٨.

(٤) الشورى ٤٢: ٣٨.

التشاجر فيما بينهم.

الثالثة: إنّ من أصول وأس المجتمع الإسلامي هو التعايش فيما بينهم والتعايش عموده وأساسه الحفاظ والتحفّظ على الحرمة والاحترام المتبادل وأن هذه وظيفة عامّة وملقاة مسؤوليتها على الجميع وكلّ الآحاد.

قال الشيخ محمّد تقي الشيرازي: «أمّا بعد، فإن إخوانكم في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من أنحاء العراق، قد اتفقوا فيما بينهم على الاجتماع والقيام بمظاهرات سلمية وقد قامت جماعة كبيرة بتلك المظاهرات، مع المحافظة على الأمن، طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إن شاء الله بحكومة إسلامية وذلك أن يرسل كلّ قطر وناحية إلى عاصمة العراق (بغداد) وفداً للمطالبة بحقّه، متّفقاً مع الذين سيتوجهون من أنحاء العراق عن قريب إلى بغداد.

فالواجب عليكم، بل على جميع المسلمين، الاتفاق مع إخوانكم في هذا المبدأ الشريف وإياكم والإخلال بالأمن والتخالف والتشاجر بعضكم مع بعض فإنّ ذلك مضرّ بمقاصدكم ومضيع لحقوقكم الّتي صار الآن أوان حصولها بأيديكم وأوصيكم بالمحافظة على جميع الملل والنحل الّتي في بلادكم في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ولا تنالوا أحداً منهم بسوءٍ أبداً»[١].

ويستفاد من كلامه ﷺ:

أوّلاً: أنّ إقامة الحكومة الإسلامية من المبادىء المقدّسة الواجبة على الأمّة الإسلامية إقامتها.

---

(١) محمّد تقي الشيرازي: ٩٨ و ٩٩.

ثانياً: أنّ جميع الملل والنحل المعاهدة في بلاد المسلمين محترمة أموالهم وأعراضهم في ظلّ الحكومة الإسلامية سواء كانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم لا سيما وأنّ كلامه ﷺ ناظر إلى الملل الموجودة في العراق آنذاك وحاليّاً كالصابئة والآشوريين واليزيديين.

وهذا ممّا يدلّ على وجود غير أهل الكتاب وغير عقد الذمّة وهو عقد الهدنة وعقد الأمان الّذي عنونه الفقهاء في الأبواب الفقهيّة وهو يعمّ سائر الملل والنحل ولا يخصّ بأهل الكتاب.

ثالثاً: أنّ اللازم في الواجبات الشرعيّة السياسيّة إقامة الحكومة ومن أهداف الإصلاح اعتماد مختلف الأساليب والآليات المشروعة السلمية ثمّ التدرّج إلى الأعلى فالأعلى.

رابعاً: لزوم وحدة الكلمة ونبذ التشاجر والاختلاف الّذي يضعف الصفّ وقدرة المسلمين.

وحدة نظام التعايش والتعدّدية المذهبيّة والأديانيّة

للوصول إلى صيغة الوحدة في النظام التعايشي الإسلامي أو الإنساني لابدّ من ذكر نقاط حول التقريب والوحدة في الحوار المذهبي داخل نطاق دائرة المسلمين وذلك عبر تبيان حقيقة المذهبيّة وامتياز ظاهر الإسلام عن أصول الإيمان، وكذلك ذكر نقاط في الأصول المشتركة الإنسانيّة الممهّدة لوحدة النظام التعايشي الإنساني في ظلّ ما يسمّى بحوار الأديان.

ولنذكر جملة القواعد:

الأولى: أنّ العدل والعدالة أساس أوّلي في وحدة النظام التعايشي سواء الإسلامي أو الإنساني العامّ، إذ به يتمّ إيفاء الحقوق لكلّ مستحقّ ويتمّ به نسق وتنسيق وتناسق القلوب كما أشارت إليه الصديقة فاطمة عليها السلام: **«والعدل تنسيقاً للقلوب»**[1].

فالوحدة مبنيّة على العدل والعدالة ولا يمكن بناؤها على الظلم والجور والحيف والبخس لبعض الأطراف عن الأخرى، فإنّه مع الظلم لا يرجى الوئام، بل هو سبب للإحَن والبغضاء والعداوة والشحناء والحروب. فمن الغريب أو من المستغرب جداً ممّا يشاهد من نداءات المطالبين بالوحدة ـ سواء على صعيد

---

(١) الاحتجاج: ١: ٢٥٨.

البلاد الإسلامية والمذاهب والطوائف للمسلمين أو على صعيد وحدة النظام العالمي وعولمته ـ حيث ترفع هذه النداءات شعار: أنّ الوحدة من الأهمّية البالغة بدرجة يلزم الفداء والتضحية بالعدل لأجلها ، وأن يغض الطرف عن استيفاء الحقوق ولو صودرت الاستحقاقات الأوليّة المدنيّة ، وأنّ التأكيد على الوحدة يسدّ الطريق على المطالبة بالعدل والإنصاف.

وهذه نظرة مقلوبة ومعكوسة عن الحقيقة تماماً. فإنّ الطريق الوحيد للوحدة هو بإقامة العدل وأداء الحقوق المدنية التعايشيّة واحترامها. فالعدل ضامن أساسي للوحدة واستمرارها وبقائها. وهذا الأصل في إقامة العدل المثالي ومن ثم الوصول إلى الصلح والسلم والأمن الكامل الشامل بين البشر وإن امتنع تحقّقه إلّا في ظلّ قيادة أهل البيت عليهم السلام للبشريّة كما تحدّى بذلك القرآن الأجيال والحضارات البشريّة في ملحمة قرآنيّة عظيمة وهي قوله تعالى: ﴿ **مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِن أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ** ﴾ فالآية أسندت صلاحية الولاية على الفيء وثروات الأرض لقربى النبيّ صلى الله عليه وآله من أجل أن لا تكون في حكر الأغنياء والأقطاعيّين يتداولونها فيما بينهم. فلبسط العدل لم ولن يقام في الأرض إلّا على يدهم وبالتالي فلن تكون وحدة للبشر ينعمون بها إلّا بأهل البيت عليهم السلام ؛ إلّا أنّ ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

الثانية: أنّ أصول ظاهر الإسلام هو الإقرار بالشهادتين وتترتب عليها جملة من الآثار المدنيّة في نظام الإسلام ، من الأمن والكرامة الإنسانيّة للمسلم. وأمّا أصول الإيمان فهي جملة من الأصول الاعتقادية القطعيّة الأُخرى وهي بلحاظ الإقرار القلبي ، وهي غير دخيلة في ترتّب آثار حقوق المواطنة في النظام الإسلامي.

نعم لها آثار وامتيازات بلحاظ نظام الإيمان وهو نظام متداخل في ظلّ النظام الإسلامي العام، وقد ذكرت لذلك جملة من الآثار في الأبواب الفقهيّة لدى جميع المذاهب الإسلاميّة. وهذه التفرقة بين أصول ظاهر الإسلام في الآثار عن أصول الإيمان أمر متّفق عليه عند جميع المذاهب الإسلامية لا ينكره إلّا الجاهل بالبحوث الفقهيّة والكلاميّة عند المذاهب الإسلاميّة.

الثالثة: أنّ قطعيّة أصول الإيمان لدى كلّ مذهب إسلامي بحسب قناعته ورؤيته هو أمر مورد تسالم كلّ مذهب، بل لدى الملل الأُخرى أيضاً، وأنّ أدلّتها يقينيّة حسب قناعة وزعم كلّ مذهب، وليست ظنّية اجتهاديّة. وهذه الرؤية حول أدلّة أصول الإيمان ليست خاصّة بمذهب الإماميّة الاثنى عشريّة، وسيأتي أنّ كونها قطعيّة في قناعة كلّ مذهب لا تستلزم التكفير المدني في الحياة المعيشيّة في الدنيا.

الرابعة: أنّ أهمّ آثار أصول الإيمان ليست في نطاق نظام المواطنة الإسلامي، بل عمدة آثار أصول الإيمان هو النجاة في الآخرة. فالنجاة هو بأصول الإيمان لا بغيرها أصل وقاعدة تسالم عليها جميع مذاهب المسلمين، نعم المستضعفون يمتحنون يوم القيامة بخلاف المعاندين وهذا أيضاً محل تسالم. وهذه النقطة داعمة للنقطة الأولى كما لا يخفى.

الخامسة: أنّه كما توجد أصول عامّة مشتركة مع بقية المذاهب الإسلاميّة ـ وهي الشهادتين حيث يشكّل سبباً وقاعدة للصلح والأمن حرمة الدم والمال والعرض وسبباً للكرامة الإنسانيّة الإسلاميّة ـ فكذلك هناك أصول أخلاقيّة عامّة مشتركة في الفطرة البشريّة مع سائر الملل والنحل فضلاً عن أهل الكتاب، حيث تتوفّر مشتركات أديانية معهم أيضاً. وهذه الأصول العامّة الإنسانيّة هي الأخرى

سبب للكرامة وحرمة الإنسان لا سيما على وفق مذهب الإماميّة الاثني عشرية من عدم جواز سفك دم الإنسان وقتله إلّا إذا كان كافراً حربياً، أي يشنّ عدواناً على المسلمين، فمع التزامهم بعهود الأمان والسلم التعايشي فضلاً عن التزامهم بمواثيق المسؤوليات المشتركة المسماة في الفقه بعقد الذمّة مع أهل الكتاب أو العهد مع بقية الملل والنحل.

ومن ذلك يتّضح أنّ حرمة الدم الإنساني فضلاً عن دم المسلم لا تتوقّف على الوحدة المذهبيّة ولا على اتصافه بأنّه مؤمن ولا على كونه مسلماً بل على كونه إنساناً مسالماً يحفظ العهود والمواثيق في التعايش المدني السلمي.

السادسة: أنّه قد اتّضح ممّا مرّ أنّ الوحدة في النظام التعايشي الإسلامي أو الإنساني لا تتدافع ولا تتناقض مع تعدد القناعات القطعيّة في الرؤى العقائديّة، كما أنّ الاختلاف في المعتقدات وتضليل المعتقد الآخر لا يستلزم التفريط في حرمة أمن وأمان الطرف الآخر.

السابعة: أنّ الوحدة في غير بعدها الفردي ـ من حرمة عرض ومال ونفس ودم المسلم ـ أي في بعدها الاجتماعي والسياسي فإنّها تقام للحماية والدفاع عن بيضة الإسلام ومعالم الدين، لا لحماية الأنظمة السياسيّة القابعة على رؤوس المسلمين، ولا لأجل دعم كيانات الضلال. لأنّ مسار أهل البيت عليهم السلام على طوال التاريخ وكذا مسار أتباعهم متميّز ومنفصل عن مسار الأنظمة.

ففي البنود السياسيّة وإن حصل الاشتراك في دفع العدو الكافر عن بيضة الإسلام والمسلمين إلّا أنّ ذلك لا يعني دعم سلطة الحكومات أو التنظيمات المنتهجة بغير الهدى. وكذلك في كيان النظام الإسلامي إنّما يدعم إقامة الحدود والمعروف والعدل والقسط ودفع المنكر والفساد، من دون أن يصبّ ذلك

في دعم سلطة حكومات الوقت ونفوذهم. وكلّ ذلك يستفاد من القواعد الأوّلية من إحقاق الحق وإبطال الباطل، والآيات الواردة في الموردين، وسيرة النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين عليهم السلام وكذلك خصوص صحيحة يونس قال: «سأل أبا الحسن عليه السلام رجل وأنا حاضر فقلت له: جعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطي سيفاً وقوساً في سبيل الله، فأتاه فأخذهما منه، ثم لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمروه بردّهما.

قال: فليفعل. قال: قد طلب الرجل فلم يجده. قيل له: قد قضى الرجل»[1].

الثامنة: المؤاخذة على الضلال وإن لم يؤخذ بها أهل الضلال في دار الإسلام، ويبنى على الصفح وحرمة الدماء والأعراض والأموال، إلّا أنّ ذلك لا يعني التعذير وعدم المؤاخذة الأخروية. لأنّ الحساب على الإيمان في الآخرة ليس من شؤون العباد، بل هو من شؤون ربّ الأرباب. وذلك بالالتفات إلى أمر بالغ الأهمية وهو: أنّ وليّ الدين هو الله تعالى ومن بعده رسوله ﷺ وأولي الأمر عليهم السلام، وليس من شؤون بقيّة العباد. فما يقال من شعار دعاة التقريب من رفع شعار احتمال بعضنا بعضاً في الاختلاف، وتعذير بعضنا للبعض الآخر ينطوي على الإغراء بالجهل، إذ الهداية الأخروية لا تقبل المجاملة.

التاسعة: ليعلم أنّه لا تقاطع بين أصول ظاهر الإسلام وأصول الإيمان، لا من جهة الإقامة ولا من جهة بناء الوحدة. فإنّ بناء الوحدة على أصول الإسلام لا يقتضي هدم أركان الإيمان بعد عدم تقاطع أصول الإسلام مع أركان الإيمان، كما أنّ أركان الإيمان لا يستباح بها حرمة الدماء والأعراض والأموال ما دامت الدار دار الإسلام. فما يتذرّع به جملة ممّن ينادي بالتقريب ويبرّره للتنكّر من حقائق

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

الإيمان لا مبرّر له ، فلا ينهدم أساس الوحدة الإسلامية مع وجود الفرقة الإيمانية كما أنّ تلك الوحدة لا تزعزع ولا تزيل مسار الإيمان. كيف لا ؟ وأنّ هناك كمال الوئام بين أصول الإسلام وأصول الإيمان. نعم ، لا ريب أنّ الوحدة الإيمانية أشدّ تماسكاً من الوحدة بحسب ظاهر الإسلام وأثبت من الوحدة السياسيّة ولكن تحصيلها إنّما هو بالحوار العلمي الهادئ والنوايا الصادقة للفحص والتنقيح عن الحقيقة ، لا بالتنكّر عن حقائق الإيمان وإغفال باب الفحص والبحث والنقد تحت ذريعة خوف الفرقة.

العاشرة: ومن الأمور الّتي يتنكّر لها تحت شعار الوحدة الإسلامية وخوف الفرقة قراءة التاريخ وتمحيصه وغربلته ونخله وتمحيص وقائعه صغيرها وكبيرها والتدقيق في تمييز حقائق التاريخ عن تزويراته فيما كتب ؛ فإنّه لا مبرّر لترك كلّ ذلك تحت ذريعة أنّ نبش التاريخ يثير الضغائن ويولّد الفرقة ويجدّد نشوء الحروب السابقة ويصدّ عن الوحدة وأنّ التاريخ بما هو تاريخ أمر مضى وتصرّم فلماذا يعيش الإنسان في أسره وحبسه ؟

وهذه الذريعة للصدّ عن معرفة التاريخ جوفاء واهية للغاية. فإنّ النظر إلى التاريخ ليس بما هو تاريخ بل بما هو عقيدة مجسّمة ؛ كما هو الحال في تاريخ النبيّ ﷺ وسيرته وتاريخ الأنبياء ، ولذلك يستعرضه القرآن الكريم مع أنّ التاريخ من بعد تربيته وتجسيمه للمدارس المختلفة نافذ في هويّة الإنسان في العصر الراهن. ألا ترى أنّ الطوائف والمذاهب المتعدّدة هذا اليوم كلّها تنتمي إلى روّاد مدارسها في عمق التاريخ منذ الصدر الأوّل بعد وفاة رسول الله ﷺ ، فتصرّم التاريخ إنّما هو بالقياس إلىٰ أحوال البدن ، وأمّا على صعيد حياة الروح فإنّ ما وقع من الوقائع هو ماثل حي في الذهن والعقيدة البشريّة ، فالبحث في التاريخ ليس من جهة أنّه زمان متصرّم بل من جهة تبنّيات الرؤى المختلفة

والمفاهيم العقائديّة المتخالفة والسلوك المنهجي المتعدد.

ومن ثمّ لابد من تمحيص الحقائق في التاريخ عن التمويهات والتضليلات المدوّنة الّتي تستهدف التعمية على تلك الحقائق. نظير توجيه التفتازاني وغيره من علماء مدرسة الخلافة لرفض عليّ عليه السلام سيرةَ الشيخين يوم الشورى بأنّ علياً عليه السلام كان مجتهداً فلا يسوغ له تقليد اجتهاد غيره، لا أنّه ينكر عمل وسيرة الشيخين ويبطلهما.

فهذا التوجيه مزيّف بأن اشتراط ابن عوف لذلك وقبول ابن عفان لذلك الشرط لم يكن في سياق اشتراط التقليد وهل يعقل جعلُ حجية الكتاب والسنّة اللذين هما مصدران لاستنباط المجتهد في عرض حجية التقليد الّتي هي مصدر للعامّي؟ كمن يقول: الحجية للكتاب والسنّة والعقل وفتوى المجتهد فلا ينسجم السياق حينئذ. فالتعداد السياقي هو في صدد جعل منابع التشريع والولاية للكتاب والسنّة والشيخين.

الحادية عشر: ومن الأمور الّتي يؤصّلها دعاة شعار الوحدة أنّ مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[1] أنّ الوحدة في مصاف التوحيد من أصول الدين وأنّ الوحدة من التوحيد، كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[2] دالّ على أنّ الفرقة خروج عن عصمة الله وحبله ممّا يتناسب مع كون الوحدة أمراً عقائدياً. ومقتضى ذلك تحكيم هذا الأصل على بقيّة الأحكام في الدين لكونه من الأصول بل وعلى بقيّة العقائد أيضاً؛ وهذه الصياغة لهذه المقولة لا تخلو من مغالطة وتدليس، فإنّ اللازم بيان أنّ

---

(١) الأنبياء ٢١: ٩٢.

(٢) آل عمران ٣: ١٠٣.

المدار والمدارية على ماذا يرسو ؟ هل تعطف الوحدة على الحقّ أو يعطف الحقّ على الوحدة ؟

وبعبارة أخرى: هل يتولّد من الحقّ الوحدة أم يتولّد من الوحدة الحقّ ؟

مع أنّه لا ريب أنّ التوحّد يوجب تعاضداً وتقوية وتماسكاً وإن كان على حساب بعض، لكنّ هذه الوحدة والقوّة لا يكتب لها الدوام وتكون عروتها قصيرة، لأنّ الباطل زهوق بخلاف الحقّ فإنّه ثابت وماكث في الأعماق.

ومن ذلك يتبيّن أنّ الأمّة الواحدة هي الّتي تقوم على أساس التوحيد في الربوبية والعبودية كما أشارت الآية السابقة من دون الاكتفاء بمجرد التوحيد في الربوبيّة بل لابدّ من التوحيد في العبودية لوحدة الأمّة. والتوحيد في العبودية لا يحصل إلّا بطاعة الله وطاعة الرسول ﷺ وأولي الأمر عليهم السلام؛ لأنّ العبودية هي الطاعة والخضوع والانقياد. ومن ثمّ لا تحصل العصمة والاعتصام من الزيغ والضلال إلّا بالتمسّك بحبل الله لا بإرساء الوحدة على أيّ محور كان. وحبل الله الممدود بينه وبين خلقه هو الكتاب الّذي لا يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم ولا يمسّه إلّا المطهّرون ولا تحقّق للأمّة إلّا بالائتمام بالإمام لأنّ الأمّة عنوان مشتق من القصد والتوجّه.

هذا مع أنّه كيف يفرض تصادم بين أصول الدين وأحكامه ؟ أو بين أركانه وأجزائه ؟ فإنّ الدين كمجموع وحدة واحدة لا تدافع بين أبعاضه ولا تقاطع، بل المفروض وجود كمال الملاءمة والانسجام فتصوير التنافي والمنافاة بينها دالّ على عقم هذه المقولة.

الثانية عشر: حيث إنّ الوحدة قائمة على المشتركات وهو الانتماء إلى ظاهر الإسلام فلابدّ من المحافظة على هذه الحظيرة المنيعة، بل إنّ أهمية حريم

الشهادتين تفوق أصل الوحدة لأنّها تمثّل أصل الدين نفسه والالتزام بحرمة الشهادتين ـ أي حرمة من يعتنقهما ويقرّ بهما ـ هو من حرمة الدين نفسه؛ فالاستخفاف بحرمة دم وعرض ومال المتشهّد بالشهادتين استخفاف بحرمة الشهادتين نفسهما، وهو استخفاف بالدين نفسه. فالّذين يعتمدون تكفير طوائف المسلمين عن ظاهر حكم الإسلام هم في الحقيقة يُنكرون حريم الشهادتين ويُنكرون الدين نفسه ويتنكّرون، لكون الشهادتين أصلين قويمين معاً لا يُستغنى بالشهادة الأولى عن الثانية. وبالتالي فَهُم لا يدينون بظاهر الإسلام ومقتضياته.

فمن ثمّ كان من شواهد صدق الدعوة للوحدة هو مواجهة الجماعة الّتي تكفّر طوائف المسلمين عن ظاهر حكم الإسلام، وتستهدف الالتزام بظاهر حكم الإسلام وآثار الإقرار بالشهادتين.

وعلى ضوء ذلك فاللازم في دعاة شعار الوحدة والتوحيد بين المذاهب هو اعتماد البرامج العملية الجدية لقطع سلسلة إراقة الدماء بين طوائف المسلمين؛ إذ هو استئصال للفتنة الطائفية المستبيحة وهذه هي العلامة الصادقة لخطوات التقريب بحفظ أحكام وآثار الإقرار والاعتناق للشهادتين.

وعلى ضوء ذلك أيضاً لابدّ في إرساء نظام التقريب من مشاركة جميع طوائف المسلمين، كفِرق الصوفية من العامّة وجميع فِرق الشيعة، واللازم الاقتراب أكثر فأكثر للقريبين من مودّة أهل البيت عليهم السلام لأنه الأصل المشترك الّذي يوحّد بين الفريقين بخلاف البُعداء عن ذلك فإنّ هذه أولويات ضرورية للتقريب والوحدة.

افتراق أحكام دار الإيمان عن دار الإسلام

من القواعد المهمّة في فقه الإماميّة التفرقة بين أحكام دار الإيمان ودار الإسلام أي ظاهر الإسلام، والّتي قد تسمّى في الروايات بدار الهدنة سواء في الأحكام السياسيّة أو القضائيّة أو على مستوى الحقوق المدنيّة والعقوبات الجنائيّة من الحدود والتعزيرات والقصاص وجملة من قواعد الحرب والسلم الأهلي المدني، وكثير من الباحثين في المذاهب الإسلاميّة يخلطون بين أحكام الدارين، فإنّ كثيراً من الأحكام الأوليّة موقوفة على بلوغ البشريّة درجة من الوعي والإيمان حتّى تأخذ تلك الأحكام طريق مجراها، وإلّا فهي معلّقة ومجمّدة بمانع التقيّة العامّة في النظام الاجتماعي المُعاش.

واستعراض تلك الأحكام تفصيلاً موكول إلى الأبواب الفقهيّة ثمّة، وهذا بخلاف الأحكام المترتبة على دار الإسلام فإنّها أحكام تكفل رعاية التعايش المدني المشتركة بين جميع من تشهّد بالشهادتين ولنذكر بعض النماذج على ذلك:

١ ـ ما ورد في أحكام بعض الحدود:

فقد روى محمّد بن يعقوب بسند صحيح عن الوشاء، قال: «**كتبت إليه ـ يعني الرضا عليه السلام أسأله عن الفقّاع، فكتب: حرام ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر، قال: وقال أبو الحسن عليه السلام: لو أنّ الدار داري لقتلت بايعه ولجلدت شاربه**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وروى الشيخ بإسناده عن سليمان بن جعفر، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في شرب الفقاع؟

فقال: **هو خمر مجهول يا سليمان فلا تشربه أما يا سليمان لو كان الحكم لي والدار لي لجلدت شاربه ولقتلت بايعه**»[١].

وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لو أن لي سلطاناً على أسواق المسلمين لرفعت عنهم هذه الخميرة يعني الفقّاع**»[٢].

وفي هذه الروايات بيان على أنّ بعض أحكام الحدود لا تجري في دار الإسلام وإنّما تجري في دار الإيمان.

٢ ـ ومثله حكم قتال أهل البغي فإنهم لا يعاملون في أحكام القتال معاملة الكفّار، وقد سار به أمير المؤمنين عليه السلام وأخذت عنه المذاهب الإسلامية وهو مخصوص بدار الهدنة الّتي هي دار الإسلام دون دار الإيمان، كما أشار إليه في صحيح محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن القائم إذا قام بأيّ سيرة يسير في الناس؟

فقال **بسيرة ما قام به رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى يظهر الإسلام.**

قلت: وما كانت سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قال: **أبطل ما كان في الجاهلية واستقبل الناس بالعدل، وكذلك القائم إذا قام يبطل ما كان من الهدنة ممّا كان في أيدي الناس ويستقبل بهم العدل**»[٣].

٣ ـ وكذلك في إقامة جملة من أحكام المعروف في النظام الاجتماعي

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

السياسي يختلف حكمها في دار الإيمان عن دار الإسلام. ففي موثقة مسعدة بن صدقة، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الأمّة جميعاً؟ فقال: **لا**.

فقيل له: ولم؟ قال: **إنّما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعيف الّذي لا يهتدي سبيلاً إلى أيٍّ من أيٍّ، يقود من الحق لا إلى الباطل** إلى أن قال عليه السلام: **وليس على من يعلم ذلك في هذه الهدنة من حرج إذا كان لا قوة له ولا عذر ولا طاعة**»[١].

٤ ـ كذلك في أحكام الأراضي العامّة المعروفة بأراضي الأنفال أنّ قاعدة «**من أحيى أرضاً فهي له**» فهي قاعدة في دار الإسلام ودار الهدنة وليست في دار الإيمان كما في صحيحة عمر بن يزيد قال سمعت في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة. فإذا ظهر القائم عجل الله فرجه فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه**[٢].

---

(١) الكافي: ٥: ٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤: ١٤٥.

حقوق أهل الذمّة والواجبات عليهم

إنّ لأهل الذمّة ـ بل سائر الكفّار المسالمين للمسلمين الذين يعيشون في كنف دار الإسلام ـ جملة من الحقوق المدنيّة والمعيشيّة في مقابل جملة من مسؤوليّة الوظائف الملقاة عليهم. فبالتالي فهناك جملة من الأحكام والقواعد الّتي يتعامل بها الوالي والمسلمون معهم.

ولنذكر جملة مهمّة من هذه الأقسام لا على سبيل الاستقصاء:

أمّا الواجبات عليهم:

١ ـ يُحذر عليهم الترويج للهويّة المسيحيّة أو الهويات الكافرة الأُخرى والتبشير والتبليغ الديني، لا سيما إقامة الشعائر الدينيّة بنحو إعلامي دعائي كضرب الناقوس وإحداث الكنيسة والبيع كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿**وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾[1] وقوله تعالى: ﴿**وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا**﴾[2] وكذلك النصوص الواردة في شرائط الذمّة[3].

٢ ـ حذر إقامتهم في مكة المكرمة والمدينة المنورة. ففي مصحّح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن اليهودي والنصراني

---

(١) النساء ٤: ١٤١.

(٢) براءة ٩: ٤٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ و ٤٩ من أبواب جهاد العدوّ.

والمجوسي هل يصلح لهم أن يسكنوا في دار الهجرة ؟

قال: **إما أن يلبثوا بها فلا يصلح. وقال: إن نزلوا بها نهاراً وأخرجوا منها بالليل فلا بأس**»[١].

بل روى الشيخ بسنده عن أم سلمة أنّ رسول الله ﷺ أوصى عند وفاته **أن تخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب**[٢].

٣ ـ حذر التظاهر بالمحرّمات من سب الله وسبّ نبيّه وسبّ أوصيائه ونكاح المسلمات والزنا والإعانة على المسلمين وافتتان المسلمين عن الدين أو قطع الطريق وإظهار المنكر في دار الإسلام كشرب الخمر ونكاح المحرّمات وإدخال الخنازير في بلادهم. وقد صرح به ابن حمزة في الوسيلة والشيخ في كتبه[٣] ففي صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **إنّ رسول الله ﷺ قبل الجزية من أهل الذمّة على أن لا يأكلوا الربا ولا يأكلوا لحم الخنزير ولا ينكحوا الأخوات لا بنات الأخ ولا بنات الأخت فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمّة الله وذمّة رسوله ﷺ قال: وليست لهم اليوم ذمّة**[٤].

٤ ـ التزامهم بالضريبة الماليّة وهي الجزية، وهي توازي ضريبة الزكاة على المسلمين.

٥ ـ أن يجري عليهم أحكام المسلمين مطلقاً من غير استثناء. قال الشيخ في **المبسوط**: «وأمّا التزام أحكامنا وجريانها عليهم فلابدّ منه وهو الصغار

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

(٣) الوسيلة: ٢٠٠، في فصل في بيان أحكام الكفّار.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٨ أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

المذكور في الآية. وفي الناس من قال: إنّ الصغار هو جري أحكامنا عليهم، ومنهم مَن قال: الصغار أن تؤخذ منهم الجزية قائماً والمسلم جالس[١].

٦ ـ أن يكون المسلمون في أمان منهم كما قال الشيخ الطوسي في **المبسوط**: «شرط الذمة يقتضي أن يكونوا في أمان من المسلمين والمسلمون في أمان منهم»[٢]. وأن لا يقوموا بما فيه ضرر على المسلمين ولا يؤون للمشركين عيناً، ولا يعينون على المسلمين بدلالة ولا يطلعون عدوّهم على عوراتهم ولا يكشفون أخبارهم.

قال الشيخ في **المبسوط**: «ما يجب عليهم فعله على ضربين: أحدهما: بذل الجزية والآخر التزام أحكام المسلمين. الثاني: ما يجب عليهم الكفّ عنه... ضرب فيه منافاة الأمان، وضرب فيه ضرر على المسلمين، وضرب فيه إظهار منكر في دار الإسلام...

وأمّا ما فيه ضرر على المسلمين ستّة أشياء: أن لا يزني بمسلمة ولا يصيبها باسم نكاح ولا يفتن مسلماً عن دينه ولا يقطع عليه الطريق ولا يؤوي للمشركين عيناً ولا يعين على المسلمين بدلالة أو بكتبه كتاباً بأخبار المسلمين ويطلعهم على عوراتهم»[٣].

أما ما فيه إظهار منكر في دار الإسلام فهو إحداث البيع والكنائس وإطالة البنيان وضرب النواقيس وإدخال الخنازير وإظهار الخمر في دار الإسلام.

وينبغي للإمام أن يشترط لأهل الذمّة أنهم يفرقونهم لباسهم بفرق ظاهر يعرفون به يكون مخالفاً للبسهم.

---

(١) المبسوط: ٢: ٣٨.

(٢) و (٣) المصدر المتقدّم: ٤٣.

وروي أنّ النبيّ ﷺ قال في أهل الذمة إنّه لا تبدأوهم بالسلام واضطروهم إلى أضيق الطرق[١].

وأما حقوقهم:

١ ـ أن يكونوا في أمان من المسلمين كما أن المسلمين في أمان منهم. فقد روى في المستدرك مرسلاً عن النبيّ ﷺ قال: «**من قتل رجلاً من أهل الذمّة حرّم الله عليه الجنّة الّتي توجد ريحها من مسير اثني عشر عاماً**»[٢].

وفي رسالة الحقوق عن السجاد عليه السلام كما في تحف العقول ـ: «**وأما حق أهل الذمّة فالحكم فيهم أن تقبل منهم ما قبل الله وتفي بما جعل الله لهم من ذمّته وعهده وتكلهم إليه فيما طلبوا من أنفسهم وأجبروا عليه وتحكم فيهم بما حكم الله به على نفسك فيما جرى بينك [وبينهم] من معاملة. وليكن بينك وبين ظلمهم من رعاية ذمّة الله والوفاء بعهده وعهد رسول الله ﷺ حائل فإنّه بلغنا أنّه قال: من ظلم معاهداً كنت خصمه، فاتّق الله ولا حول ولا قوّة إلّا بالله**»[٣].

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «**وَلَقَدْ بَلَغَني أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كانَ يَدْخُلُ عَلَى المَرْأَةِ المُسْلِمَةِ، وَالْأُخْرَى المُعاهَدَةِ، فَيَنْتَزِعُ حِجْلَها وَقُلْبَها وَقَلائِدَها وَرُعُثَها، ما تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالاسْتِرْجاعِ وَالِاسْتِرْحامِ. ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ ما نالَ رَجُلاً مِنْهُمْ كَلْمٌ، وَلَاأُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ، فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِماً ماتَ مِن بَعْدِ هَذا أَسَفاً ما كانَ بِهِ مَلُوماً، بَلْ كانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيراً**»[٤].

---

(١) المبسوط: ٢: ٤٢ ـ ٤٥.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: الباب ٨١ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٣.

(٣) تحف العقول: ٢٧١ و ٢٧٢.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ٢٧.

ولا يخفى أن هذا التشديد في العهد هو بسبب لزوم الوفاء بالعهد والتأكيد على الوفاء وحرمة نكث العهد مضافاً إلى دلالة هذا المفاد على حقّ من يذمّهم من الكفار إذا لم يكن حربياً.

٢ ـ ما ذكره الشيخ في **المبسوط** من الحكم الذاتي لهم في بعض البلاد مما تقتضيه المصلحة العامّة، وأن البلاد الّتي لهم وقد صولحوا عليها يجوز لهم إحداث البيع والكنائس فيها وإنّ حكمها يختلف عن دار الإسلام.

فأمّا ما فتح صلحاً فهو على ضربين: أحدهما أن يصالحهم على أن تكون البلاد لهم ويكونوا فيها موادعين على مال بذلوا وجزية عقدوها على أنفسهم، فهاهنا يجوز إقرارهم على بيعهم وكنائسهم وإحداثها وإنشائها وإظهار الخمور والخنازير وضرب النواقيس فيها كيف يشاؤوا، لأنّ الملك لهم يصنعون به ما أحبّوا، بل يمنعون من إظهار الستّة الأشياء الّتي تقدم ذكرها.

وإن كان الصلح على أن يكون ملك البلد لنا والسكنى لهم على جزية التزموها فيكون حكمها حينئذ حكم دار الإسلام. إلّا أن يشترط لهم بعض الشروط في الصلح. ثم ذكر الشيخ حكم دور أهل الذمّة في ظاهر العمران ألّا يتعالوا على بناء المسلمين لقوله ﷺ: **«الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»**[1].

ثمّ ذكر أنّ كلّ مشرك ممنوع من الاستيطان في حرم الحجاز لما روي عن النبيّ ﷺ، والمراد الحجاز لا كلّ جزيرة العرب[2].

٣ ـ استحقاق فرص التجارة والاستثمار في سائر المجالات مما لا يضرّ بالمسلمين كما قال الشيخ أيضاً: «وأمّا أهل الذمّة إذا اتّجروا في سائر بلاد الإسلام

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٣٣٤، الحديث ٥٧١٩.

(٢) المبسوط: ٢: ٤٥ ـ ٤٨.

ما عدا الحجاز لم يمنعوا لأنّ ذلك مطلق لهم ويجوز لهم الإقامة فيها ما شاؤوا»[١].

٤ ـ الإذن في استثمار الثروات العامّة حسب ما يحدّده الوالي والحاكم الإسلامي بحسب مصلحة المسلمين العامّة. قال الشيخ في الخلاف: «إذا أذن الإمام للذمي في إحياء أرض الموات في بلاد الإسلام فإنه يملك بالإذن وبه قال أبو حنيفة.

وقال الشافعي: لا يجوز للإمام أن يأذن له فيه فإن أذن له فأحياها لم يملك دليلنا قوله ﷺ: من أحيى أرضاً ميتة فهي له وقوله ﷺ: من أحاط حائطاً على الأرض فهي له وهذا عام في الجميع»[٢].

وفي جامع الوفاق والخلاف عمّم ذلك لإحياء الأرض أو سبقة التحجير.

نعم، ذكر في التذكرة في الصحيح لأبي خالد الكابلي عن الباقر ﷺ عن كتاب علي ﷺ من أحيا أرضاً من المسلمين .... .

وقال الشيخ في **المبسوط**: «الأرضون الموات عندنا للإمام خاصّة لا يملكها أحد بالإحياء إلّا أن يأذن له الإمام فأمّا الذمّي فلا يملك إذا أحيا أرضاً في بلاد الإسلام وكذلك المستأمن إلّا أن يأذن له الإمام»[٣].

وقد عقد صاحب الوسائل باباً أورد فيه عدّة روايات مفادها جواز شراء أرض الدهاقين من أرض الجزية وفي لفظ بعضها أرض أهل الذمّة، وأنّه لا يصحّ الشراء من أرض العراق إلّا من كانت له ذمّة[٤].

---

(١) المبسوط: ٢: ٤٨.

(٢) الخلاف: ٣: ٥٢٦.

(٣) المبسوط: ٣: ٢٧٠.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب عقد البيع.

٥ ـ الضمان الاجتماعي من بيت المال حيث يظهر من بعض الروايات استحقاق العاجز النفقة من بيت المال كما في الشيخ المكفوف الكبير ففي رواية أنّ شيخاً مكفوفاً كبيراً مرّ يسأل فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **ما هذا؟** قالوا: يا أمير المؤمنين نصراني، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعتموه. أنفقوا عليه من بيت المال**[١].

مشاركة الملل والنحل في الحكم

فقد ورد في المساجلات الّتي جرت بين الشيخ فضل الله النوري رحمه الله ورموز الطرف الآخر في بنود الثورة الدستوريّة في إيران اعتراضه على مشاركة الفرق المختلفة من المذاهب والنحل في المجلس النيابي أو مرافق الحكم، واعتراضه على تأصيل المساواة والحرية للجميع بما فيهم الأقلّيات والطوائف الأُخرى.

ولابدّ من التفصيل في بيان حال هذين الاعتراضين: فإنّ النظام الاجتماعي قد يكون مؤلّفاً من عدّة أنظمة اجتماعيّة: ففي البعد المدني منه يشترك فيه المذاهب والنحل المختلفة من أهل الذمّة والمعاهدين ويتقوّم بالمقررات والقوانين الفطريّة الّتي هي منطلق وأسس في التشريعات الإسلامية مثل أساس الأمن المدني، والانتفاع من الخدمات الأولية والموارد الطبيعية من المباحات الأصلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد كما في عموم قاعدة: «من أحيا أرضاً فهي له» بناءً على استفادة العموم لأهل الذمّة والمعاهدين وأنّ اللام بمعنى الحق لا الملك ونظير ما في الروايات الواردة في الأراضي الخراجيّة من اكترائها من الدهاقين المجوس وأخذ الخراج منهم ونظير قوله عليه السلام في الشيخ النصّراني الّذي

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

رآه يتكفّف الناس فأمر بأن يعطى من بيت المال[١].

وكما في قوله عليه السلام لمالك الأشتر حول حقوق الرعية في الخدمات الضرورية الّتي تقوم بها الدولة: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ.

يَفْرُطُ مِنْهُمُ الزَّلَلُ، وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ، وَيُؤْتَىٰ عَلَىٰ أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَإِ، فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَتَرْضَىٰ أَنْ يُعْطِيَكَ اللهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللهُ فَوْقَ مَنْ وَلَّاكَ! وَقَدِ اسْتَكْفاكَ أَمْرَهُمْ، وَابْتَلَاكَ بِهِمْ»[٢].

وكما في إقامة الحد أو التعزير وثبوت الدية لمن قتل ذمياً ومعاهداً وتكرّر منه.

هذا مضافاً إلى عمومات نفوذ المعاملات والعهود والشروط في التعامل المدني وجملة من موارد الصدقات (المؤلّفة قلوبهم) وتمام البحث سيأتي في الفصول اللاحقة.

وأمّا بُعد نظام الولاية في الإسلام فهي تختصّ بالمسلمين في جملة من مشتركات العبادة والأنكحة والدماء واختصاص جملة من موارد إحياء الموارد الطبيعية بهم وجملة من مصادر بيت المال أيضاً والتوارث وجملة من الامتيازات المختصّة بعنوان المسلم.

وأمّا بُعد نظام الولاية في الإيمان فهو الآخر أيضاً يختصّ بجملة من الأحكام

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٥٦٦، كتاب الجهاد، الباب ١٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

(٢) نهج البلاغة: الكتاب ٥٣.

كالدعم المالي من بعض مصادر بيت المال كالخمس والزكاة المجتباة من المؤمنين وإقامة جملة من الشعائر الإيمانية والعبادية وفي بعض أحكام الأنكحة وجملة من أحكام الدفاع عن بيضة الإيمان وإقامة المعروف من أركان الإيمان وصلاحية المناصب من القضاء والفتيا والإجراء والتنفيذ وغيرها فبعد الالتفات إلى تعدد الأنظمة يتبيّن أنّ المشاركة إنّما هي بحسب مرافق النظام الأوّل والثاني لا الثالث، والوكالة في المجالس النيابيّة لا تعدو كونها جانباً استشارياً أو خبروياً في إحراز الموضوعات العامّة ذات الشأن العام كما استعان أمير المؤمنين والإمام الحسن عليهما السلام في مرافق الدولة بغير المؤمنين في غير المواقع الحسّاسة والخطيرة والضرورات تقدّر بقدرها.

والحال في حكومة الرسول صلى الله عليه وآله جليّ لا سيما على قراءة أهل البيت عليهم السلام في قوله تعالى: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾[1].

نعم، لا ريب أنّه لابدّ من مراعاة تقوية شوكة الإيمان في جهاز الحكم ثم شوكة ظاهر الإسلام.

الحدود الفاصلة بين المواطنتين في الحقوق والصلاحيات

ويتلخّص في الحدود الفاصلة بين المواطنتين في الحقوق والصلاحيات أنّ البحث في أحكام أهل الذمّة يقع في عدة مجالات:

١ ـ منها في الخدمات المدنيّة والعيش المدني العامّ.

٢ ـ ومنها الاستثمار المالي وفتح المجال لتحصيل القدرة في القطاع الخاص والانتفاع من المنابع الطبيعية العامّة.

---

(١) التوبة ٩: ٧٣. التحريم ٦٦: ٩.

٣ ـ ومنها في المجازاة القضائيّة والجنائية استيفاءً منهم أو لهم.

٤ ـ ومنها مشاركتهم في الحكم.

٥ ـ ومنها حكم ممارستهم للطقوس الدينيّة لهم.

فلابدّ من التمييز بين هذه الموارد بالقواعد المقرّرة في الأبواب الفقهيّة.

ولا يخفى أنّ هذه المجالات المتعدّدة لتمحيص الحال عن حكم وشؤون أهل الذمّة في بلاد ودار الإسلام هي مرعيّة ومقيّدة بقانون عامّ أشار إليه مشهور الفقهاء من كون الإسلام يعلو ولا يعلى عليه وبقوله تعالى: ﴿ **وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** ﴾ أي لابدّ من امتياز واعتلاء المؤمنين على غيرهم، كما أنّه في المقام سنشير إجمالاً إلى أحكام هذه الأقسام ونوكل بسطه إلى الباب المعقود لذلك كما أنّ ما ذكره الفقهاء ممّا وردت به النصوص في شرائط الذمّة قد اشتمل على موادّ حافلة ببيان أحكام هذه المجالات.

أما المجال الأوّل: فقد نصّت الروايات وكلمات الفقهاء على تمتّعهم بذلك ويقتضيه أصل معنى الهدنة والعهد والأمان.

قال الشيخ الطوسي في **المبسوط**: شرط الذمّة يقتضي أن يكونوا في أمان المسلمين والمسلمون في أمان منهم.

وما روي في نهج البلاغة من قوله عليه السلام في عهده لمالك الأشتر: « **وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفانِ: إمّا أَخٌ لَكَ في الدِّينِ، أَوْ نَظِيرٌ لَكَ في الْخَلْقِ** ».

وكذا قوله عليه السلام لما رأى ذمّياً يتكفّف الناس فأمر بأن يعطى من بيت المال[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٥٦٦، كتاب الجهاد، الباب ١٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

نعم، قيّد عيشهم المدني في بعض المرافق أن لا يتظاهروا بما هو منكر في دار الإسلام كإظهار الخمر في دار الإسلام، قال الشيخ: وينبغي للإمام أن يشرط لأهل الذمّة أنّهم يفرقون لباسهم بفرق ظاهر يعرفون به يكون مخالفاً للبسهم.

أمّا المجال الثاني: فهو مشمول لعمومات إمضاء المعاملات وبضميمة احترام أموالهم مضافاً إلى ما في متفرقات الأبواب من تسويغ التعامل معهم بالمعاملات المشروعة في نفسها كلّ ذلك يقضي بفسح المجال لاستثمارهم المالي وتنمية تجاراتهم وأموالهم ما لم يؤدّ إلى هيمنة وتسلّط لهم على مقدّرات السوق أو الاقتصاد في البلد الإسلامي.

أما الانتفاع بالموارد الطبيعيّة فما لم يزاحم عموم الفرصة للمسلمين فالعمومات بل النصوص الخاصّة تقتضي الجواز بقدر الثروة المتوسطة المحدودة كمعتبرة زرارة الواردة في إحياء الأرض[١].

وكذلك هناك روايات مستفيضة دالّة على جواز تملكهم وشرائهم الأرض بمعنى حقّ السرقفلية من الدهاقين في سواد الأرض[٢]، وهي دالّة أيضاً على فسح المجال لهم في باب الزراعة وتنمية الاستثمار فيها.

أما المجال الثالث: فقد وردت عدّة ضوابط في باب القضاء معهم.

منها: الحكم بينهم بالعدل وأنّه تشدّد عليهم بعض الجزائيات العقوبة إذا كان فيها إبراز المنكرات في دار المسلمين كما أنّ الحال كذلك في دونية مقدار الدية لهم عن المسلمين.

أمّا المجال الرابع: أمّا المشاركة بمعنى توليتهم في المواقع العليا والمناصب

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ٣٦٨، الحديث ٢٢٧٦٥.

(٢) التهذيب: ٧: ١٤٧، الحديث ٦٥٢.

الريادية فلا يسوغ إعطاء مثل هذه الولاية لهم.

أمّا في المواقع المعتمد فيها الخبرة العلميّة والمشورة في الرأي في البعد المدني فلا منع من مشاركتهم بعد عموم حجّية أهل الخبرة إذا كانوا مأمونين وبنحو لا يطّلعون على عورات المسلمين كما هو الحال في وظائف الوزارات السيادية بخلاف الوزارات المدنيّة.

أمّا المجال الخامس: فهي وإن جازت لهم فيما بينهم لكن بشرط أن لا تكون بارزة في الملأ العامّ في دار المسلمين وعلى أن لا يروّجوا لها ويمكن إجمال ضوابط هذا المجال والمجالات السابقة بما ذكره الفقهاء من شرائط الذمّة وجملة من الأحكام.

ومنه يظهر أنّ ما يذكر في ردّ اعتراض الشيخ النوري وإن كان في الجملة متين، إلّا أنّه ليس عاماً لكل المجالات والحالات إذ عمدة ما كان الشيخ النوري بصدده هو حرمة مشاركتهم في الحكم وعدم وحدة العقوبات الجزائية مع المسلمين. وهذا إجمالاً لا غبار عليه.

الفصل الرابع

المواطنة في الرؤية الدينيّة





المساواة في القانون والحقوق

المواطنة بين القومية والدين (بحسب التربة أو الانتماء المذهبي)

اعترض الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تحريم مشروطيت**[1] على قاعدة المساواة في الحقوق بأنّ قاعدة المساواة في الحقوق للمواطنين في القانون الدستوري مخالف لصريح التشريع الإلهي الدالّ على اختلاف الحقوق والأحكام بحسب الجنس أو الملّة والنحلة أو السنّ وغيرها من العناوين.

أقول: ما ذكره متين فإنّ المبادئ الدستوريّة في تأسيس الدولة العصرية مبتنٍ على إلغاء التفرقة في الأحكام والاعتداد بصرف جهة المواطنة بل الاعتماد على المواطنة في التفرقة بين أبناء الملّة الواحدة والمذهب الواحد.

وبعبارة أخرى: التشريع الدستوري الحديث يعتمد على توحيد ما هو مختلف الحكم في الشريعة وتفريق ما هو متّحد الحكم فيها. فالمدار على الوحدة والفرقة في التشريع الدستوري يعتمد على المواطنة والقوميّة لا على الديانة والانتماء المذهبي. وهذا ما لا يقرّه التشريع الإسلامي وإن لم ينفها من رأس بل يقرّها في الجملة كأداة لتنظيم المعاش من دون أن تكون لها إطلاقيّة في المدار كما في

---

(١) ص ١٠٧: «يكى از مواد آن ضلالت نامه اين است كه افراد مملكت متساوى الحقوقند ودر اين طبع آخر به اين عبارت نوشته شد: اهالى مملكت ايران در مقابل قانون دولتى متساوى الحقوق خواهند بود».

قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[١] وسيأتي تفصيل ذلك.

نعم، في تنفيذ القانون والعمل به والتقيّد بمقرراته بما يرسم من الحقوق والمقرّرات والضوابط لابدّ أن تكون هناك مساواة في تنفيذ القانون والعمل به، لا سيّما فيما نصّ التشريع الإسلامي على المساواة في ثبوت الحكم كما يشير إلى ذلك جملة من النصوص الشرعيّة نظير قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿ ...النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾[٣] و ﴿ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[٤].

وقوله ﷺ: «إنّما هلك الأمم من قبلكم أنّه إذا سرق فيهم الشريف ...»[٥].

وكذا قول أمير المؤمنين ؑ: «الذَّلِيلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّىٰ آخُذَ الْحَقَّ لَهُ، وَالْقَوِيُّ عِنْدِي ضَعِيفٌ حَتَّىٰ آخُذَ الْحَقَّ مِنْهُ»[٦].

وقوله ؑ: «لو كانت أموالهم مالي لساويت بينهم، فكيف وإنّما هي أموالهم»[٧].

المساواة في القانون تعني تطبيق القانون بنحو متساوٍ في تمام مصاديق عنوانه وأفراده لا التسوية بين العناوين المختلفة في القانون، وبين الشأنين بون بعيد

---

(١) الحجرات ٤٩: ١٣.
(٢) الرحمن ٥٥: ٩.
(٣) المائدة ٥: ٤٥.
(٤) البقرة ٢: ١٩٤.
(٥) صحيح البخاري: ٤: ١٥١.
(٦) نهج البلاغة: الخطبة ٣٧.
(٧) الكافي: ٤: ٣١، الحديث ٣.

والمساواة في القانون إذا كان ذلك القانون فيما اتخذ من عنوان مطابق لما حدّده الشارع من ضابطة موضوعية.

قال الشيخ المحلّاتي ﷺ في جواب مقالة الشيخ النوري ﷺ: أنّ التشريع الإسلامي فضّل المسلم على أهل الذمّة والكافر فكيف يدّعي القائل بالتقنين الدستوري من تيّار الثورة الدستوريّة أنّ المسلم مساوٍ لهما، والحال أنّ الذمّي لابدّ أن يكون صاغراً في بلاد الإسلام ولابدّ أن يكون ذمّياً بين المسلمين.

فأجاب الشيخ المحلّاتي بأنّ اليهود والنصارى والمجوس إذا دخلوا في معاهدة مع المسلمين بالشروط المقرّرة في الكتب الفقهيّة ففي هذه الحالة يكونون تحت حماية الدولة الإسلامية وعلى المسلمين أن يحفظوا ذمّتهم في حفظ مالهم وأعراضهم ونفوسهم، كما أنّ لهم الحرية في تنمية الممتلكات واستثمارها في أبواب التجارة والصناعة والزراعة وسائر منابع الثروة بشرط أن لا يخالف الشروط المقرّرة في عقد الذمّة ولا يحقّ لأحد التعدّي والاعتداء عليهم في المجالات المذكورة كما هو المقرّر في التشريع الإسلامي الحقّ كما هو معلوم.

نعم، في القوانين الاستبداديّة المخالفة للتشريع الإسلامي يصادر حكّام الاستبداد هذه الحقوق لهم ويوطّئهم تحت الظلم والتحكّم العسفي ويرغمون على سياسة الإذلال الشديد والحرمان، والثورة الدستوريّة ـ وهي ما يسمّى بثورة المشروطة ـ هي لأجل إقامة القوانين الإسلامية الأصيلة وكما هي لتحرير المسلمين من أغلال الاستبداد وتعسّفات السلاطين في أموالهم وأعراضهم ونفوسهم، فكذلك لتحرير أهل الذمّة المعاهدين من ذلك ـ أي لتحريرهم من هذه السياسات المستبدة ـ وليحصلوا على الحقوق الوطنية والاستثمارات الاختصاصية بنحو مساوٍ للمسلمين فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم كما كان ذلك في مبدأ الإسلام.

وهذا المجال هو المراد بتسويتهم بالمسلمين لا أنّ المراد تسويتهم بالمسلمين في الامتيازات الإسلامية المختصّة وشرف الإسلام الّذي يعلو ولا يعلى عليه كي يتوهم تساويهم مع مذهب اليهود أو تساوي القرآن الكريم الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مع التوراة المنسوخة والعياذ بالله كما أنّه ليس المراد تساويهم في ما يتساوى ويشترك فيه فرق المسلمين من الأحكام العامّة الإسلامية بسبب الاشتراك في الأصول المشتركة للمسلمين.

تدافع أصل المساواة والحرّية
كأساس تقنيني مع التشريع الإسلامي

قال الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تذكرة الغافل**[1] ما مضمونه:

إنّ القائلين بالمشروطية (أصحاب الثورة الدستوريّة أو الملكيّة الدستوريّة) إنّما قالوا بها لغاية حفظ الأحكام الإسلامية وتنفيذ القوانين الإلـهيّة فكيف يؤسّسون منهاجهم على المساواة والحرية كأساسين في المشروع الدستوري مع أنهما ينافيان أسس التشريع الإلهي القائم على العبودية لا الحريّة والإباحيّة وعلى أساس تفريق المتّفق وجمع المختلف لا المساواة؟ فاللازم على ضوء حكم الإسلام المساواة بين من ساوى بينهم التشريع والتمييز بين الأصناف الّتي خالف

(١) «... اگر مقصود شان اجراء قانون الهى بود وفايده مشروطيّت حفظ احكام اسلاميه بود چرا خواستند اساس او را بر مساوات وحريت قرار دهند كه هر يک از اين دو اصل موذى خراب نماينده ركن قويم قانون الهى است زيرا قوام اسلام بعبوديت است نه به آزادى وبناى احكام آن بتفريق وجمع مختلفات است نه به مساوات پس بحكم اسلام بايد ملاحظه نمود كه در قانون الهى هر كه را با هر كه مساوى داشته ما هم مساويشان بدانيم وهر صنفى را مخالف با هر صنفى فرموده ما هم باختلاف بآنها رفتار كنيم تا آنكه در مفاسد دينى ودنيوى واقع نشويم. مگر نمى‌دانى كه لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است كه فرق ضاله ومضله وطايفه اماميه نهج واحد محترم باشند».

بينها، حذراً من الوقوع في المحاذير الدينيّة والعواقب الوخيمة الدنيوية، ولو بنى على التساوي مطلقاً لكان اللازم تساوي فرق الضلال والإضلال وطائفة الإيمان في الاحترام من جهة الحقوق والقوانين.

ثمّ ذكر أحكام المرتد والارتداد واختلاف أحكام اليهود والنصارى مع المسلمين في حدّ القصاص والدية.

ويلاحظ على كلامه:

أوّلاً: أنّه ﷺ ينبّه على اختلاف بنيوي أساسي بين الحرّية في المفهوم الغربي والحرّية في المفهوم الإسلامي، فإنّ الحرّية عندهم في مقابل الالتزام الإنساني تجاه العهود الإلـهيّة وإطلاق رغبات الغرائز الحيوانية أي الحرية بمعنى إطلاق الطلبات الحيوانيّة بينما الحرّية في التشريع الإسلامي هي في مقابل استبداد الأفراد على بقيّة الأمّة والناس ولأجل إطلاق غريزة العقل والفطرة القلبية والروحية عن مخالب الحيوانية. فالحرّية مقابل استبداد واستئثار الحاكم لا الحرّية في مقابل القيود والموانع المحرّمة الشرعيّة الدينيّة. وبعبارة أخرى: إنّ الاستبداد والقيود الدستوريّة القانونية نظامان موردهما بلحاظ السلطة الحاكمة والهيئة الحاكمة أي التحرر من السلطة المتعسّفة الباطشة القمعية.

ثانياً: أنّ المساواة في الطرح الغربي ـ كما مرّ ـ مبنيّة على القيم الأرضيّة من التربة والعرق واللون والعنصر والاختلاف عند اختلاف هذه الأمور، بينما المساواة في التشريع الإسلامي مبنيّة على القيم السماوية والروحية وإن لم تكن تغفل الصفات الأرضية من رأس، ولكن لا تطلق القيمة والقيم بلحاظها.

كما هو الحال في ما يطلقوها الآن من المساواة بين المرأة والرجل. فهم في الحقيقة لا يبنون هذه المساواة في بُعد الكرامة الإنسانية والعقلية بل يبنوها

على بُعد المشاكلة في الجنس البدني والغرائز الحيوانية وهم بذلك بدل أن يحافظوا على المرأة يبتذلوها كبضاعة جنسيّة في معرض الابتذال ويغيّبون حمايتها ويزيلون الجوّ الآمن والبيئة الآمنة لها الّتي في ظلّها يكتب لها التعالي والرشد العلمي والتكامل الروحي وحفظ كرامتها.

والحاصل: أنّ الحرية والمساواة الّتي يرفعون شعارها بنحو مدوي مطنطن شعار يحمل في طيّاته الخداع والتلبيس، فإنّه لابدّ من ملاحظة الأسس الّتي يبنى عليها هذا الشعار وعلى ضوئها تبرز قيمة الحرية والمساواة.

وقال الميرزا النائيني ﵀ في جواب اعتراض الشيخ النوري ﵀ : «فإنّ أساس النوع الأوّل من السلطنة ـ أي السلطنة التمليكية ـ مبني على الاستعباد واسترقاق الأمّة وفرض التحكّم والأهواء عليها وعدم مشاركتها ـ فضلاً عن مساواتها ـ للسلطان ويتفرع على ذلك عدم مسؤولية السلطان عمّا يقوم به.

كما أنّ النوع الثاني ـ أي السلطة الولايتية ـ مبني على أصل تحرير الأمّة من هذه العبودية ومشاركة أفراد الأمّة ومساواتها مع شخص الوالي في جميع الشؤون ويتفرع عن ذلك مسؤولية الوالي عمّا يقوم به»[١] واستشهد بقوله تعالى عن لسان الكليم: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[٢] وقوله تعالى عن لسان جماعة فرعون: ﴿وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾[٣]، وقوله تعالى عن لسانهم: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾[٤].

(١) تنبيه الأمّة: ١٠٩ (العربية) ـ ٥١ (الفارسية).

(٢) الشعراء ٢٦: ٢٢.

(٣) المؤمنون ٢٣: ٤٧.

(٤) المؤمنون ٢٣: ٤٧.

أقول: إنّ المقابلة بين كلام النوري وكلام الميرزا النائيني يتبيّن أنّ كلام كلّ من العلمين يصبّ في اتّجاه غير اتّجاه الآخر، فإنّ المساواة والحرّية الّتي يشدد عليها الميرزا النائيني هي بين الوالي المسلم أو المؤمن والرعية المسلمين أو المؤمنين وكذلك الحرية أن لا يكونوا مكبّلين تحت تعدّي الوالي لصلاحيّاته وحقوقه، بينما نكير الشيخ النوري هو المساواة بين المسلمين أو المؤمنين وغيرهم أو بين من فرّق التشريع الإسلامي في القوانين فيما بينهم.

وبعبارة أخرى: أنّ شعار المساواة والحرّية لرقابة الأمّة على الحاكم والحكومة الّذي استهدفته الثورة الدستوريّة ـ ثورة المشروطة ـ قد يجيّر من قبل الأجانب والقوى العادية بفتح الباب والمجال لنفوذ الملل والنحل الأُخرى في مقدّرات الأمّة الإسلامية وهذا ما كان يحدث ولا زال في العصر الراهن فإنّه تحت شعار مساواة حقوق المرأة والرجل يفتح الغرب الباب لتمرير الإباحية الأخلاقية وهدم الأسرة وإزالة الفضيلة والفضائل ونشر الرذيلة والرذائل واستخدام المرأة كوسيلة لقضاء النزوات الشهوانية وحرفها عن دورها الخطير المهمّ المرسوم لها في الخلقة الإلـٰهيّة والشريعة السماوية بغية تنفيذ سياسات الإقطاع المالي.

فاللازم على ذلك الموازنة في تشريع القوانين المستمدّة من الحرية والمساواة بنحو لا يجيّر لهدم أسس التشريع الأُخرى وهذه ضابطة نظمية في التشريع هامّة جدّاً تشير إلى ضرورة مراعاة الملاءمة والوفاق بين أسس التشريع في التشريعات المفصّلة المنحدرة والمتنزلة من أسس التشريع كي لا يستخدم بعض تلك الأسس في هدم سائر الأسس.

الهويّة الوطنية

(خطورة الخلط بين هويّة الأمم وهويّة أنظمتها السياسيّة)

كثيراً ما يحصل الخلط بين الهويّة الّتي يصطنعها النظام السياسي للوطن والقوميّة وللأمّة، وبين الهويّة الحقيقيّة لتلك الأمّة.

فإنّ النظام الحاكم ـ سواء كان فرداً أو جماعة وحزباً أو تياراً ـ يصوغ هوية للأمّة لا بحسب ما للأمّة من تراث ديني أو قومي وحضاري، بل بحسب ما لذلك الحاكم والنظام من اتّجاه فكري أو مصالح تصبّ في ازدياد ذلك النظام والحكم أو الانتماء لهويّة ذلك الحاكم نفسه. ويتفشّى ذلك في العلاقة بين الأمم والشعوب فإنّه يؤثّر فيها طبيعة العلاقات بين الأنظمة الحاكمة فيما بينها، مع أنّ مصالح الشعوب كثيراً ما تتخالف مع طبيعة مصالح الأنظمة كما أنّ المنافع غير متطابقة. ومن ثمّ قد تخلق حواجز مصنوعة بين الشعبين مختلقة من قبل النظامين الحاكمين.

ولا يخفى أنّ هذا البحث من الأساسيات الّتي ينطلق منها وضع الدساتير للأنظمة السياسيّة للبلدان والشعوب، وهو أساس يحدّد لون وهويّة الدستور ويضفي بظلاله على جملة فصول الدستور وقوانينه.

ثمّ إنّ الموازنة بين حقيقة الهويّة الوطنيّة للشعوب وهويّتها الإنسانيّة المشتركة مع بقيّة الشعوب، وكذا مع الهويّة الدينيّة المشتركة مع الشعوب الأُخرى بحث

في غاية الأهميّة لتفسير العدالة والمساواة في القوانين المشتركة الّتي تحكم النظام البشري والعلاقات الدوليّة بين الأمم.

وفي هذا السياق هناك جدلية ولغط كبير وتجاذب وقع في عدّة أحداث عند هجوم الدول الأجنبيّة على الدول الإسلاميّة، نظير هجوم البريطانيين على العراق والدولة العثمانيّة وهجوم الروس على إيران، والتجاذب كان بين الدفاع عن بيضة الدين ومقدّرات المسلمين ودفع عدو أجنبي، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر كان هناك بحث عن الآلية في القيام بذلك من دون أن يكون إنجاز ذلك يصبّ في دعم شخص السلطان الحاكم وعرش ملكه الخاص إذ الدفاع والقتال ليس لتشييد عرش ملكه، فأصبح المسلمون والمؤمنون بين مطرقة العدو الأجنبيّ وسندان نظام الحكم الجائر.

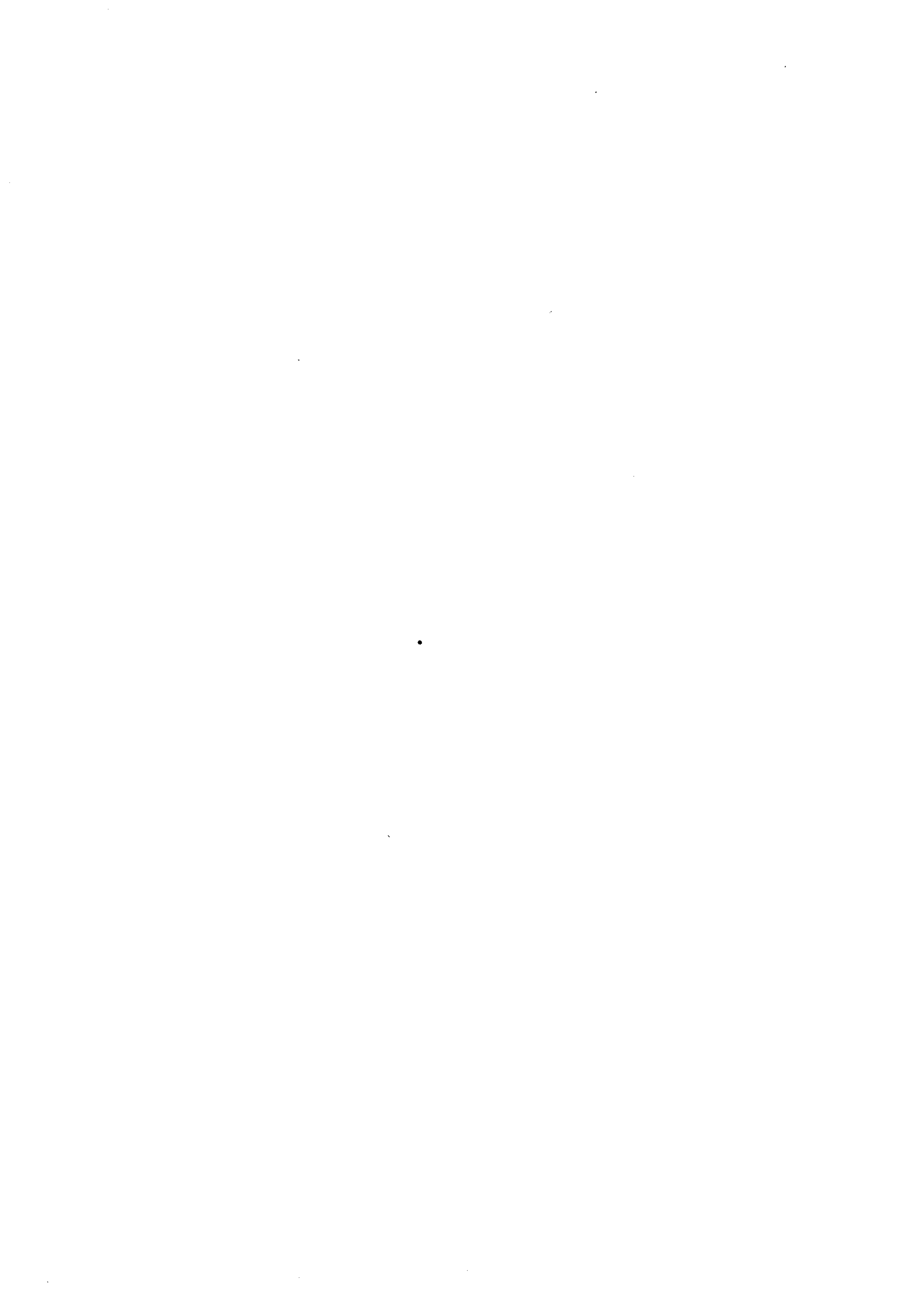
ونظير ذلك وقع في عصرنا الحاضر عند الغزو الأمريكي للعراق في مقابل صدام العاتي والبعثيين، فإنّ تصوير معالجة الموقف بحيث يشغل الله الظالمين بالظالمين ويجعل المسلمين والمؤمنين بينهما سالمين أمر في غاية الصعوبة والدقّة، حيث إنّ مقدّرات الأمّة وعزّة الدين وحومة المسلمين أصبحت أُلعوبة بين الطرفين.

فتبلورت للنخب كيفيّة حماية الأمّة ومقدّراته وصيانة الدين وحومته عن تهارش هذين الطرفين. وهناك من راهن على وحدة مصير النظام البعثي ومقدّرات الأمّة وقواعد المسلمين. والحال أنّه يلزم التفكيك بين هويّة الأمّة وهويّة النظام الحاكم. وأنّ الكيانين مختلفان وجوداً ومساراً.

الفصل الخامس

التغيير و الاصلاح





النظم السياسيّة بين المحافظين على الثبات والإصلاحيين للتغيير

إنّ من البحوث المهمّة في علم السياسة والنظام السياسي والحكم، البحث في نظريّات الدولة ومصادرها وكيفيّة نشوئها وإقامتها. وفي العادة تنشأ النظريات من أفكار ناقدة للنظم أو من فلاسفة السياسة الّذين يرون الإصلاح فيصوغون نظريّاتهم ضمن صيغ مختلفة الحدود والأطر. وعادة ما يحصل التجاذب بين أصحاب الوضع القائم والفريق الآخر المطالبين بالتغيير والإصلاح، وقد يُرى التشدّد من كلا الطرفين أو التطرّف والحدّة وقد يكون الاعتدال والتؤدة من كلا الطرفين، وقد يكون الاحتداد من طرف في موضعه.

وربّما ينظّر إلى عمليّة التغيير الهادئة ما يلاحظ من الهدوء النسبي الّذي يلاحظه الباحثون الاجتماعيون في بعض الدول الغربية حيث لم تسجّل له ثورة شعبية عامّة فضلاً عن تكرّر وقوعها إلّا في القرن السابع عشر وهذا بخلاف الشعوب الأُخرى الّتي تكثر فيها الثورات رغم التغيير الكبير في النظام السياسي الّذي شهده ذلك المجتمع وهذا وإن لم يكن تمجيداً للنظام القائم ووصفه بالمثالية النموذجية فإنّ نظام الإقطاع الرأسمالي لا زال قابعاً ولكن ضمن نظم جديدة في استئثار فُرَص الثروة؛ هذا مضافاً إلى تصدّع الأسرة وتقويض مسيرة التنسيل البشري إلى غير ذلك من آفات الانحلال الّتي تواجه ذلك المجتمع وأسباب التردّي إلّا أنّ الحرية النسبية في النظام السياسي والانضباط النسبي

القانوني في الحياة السياسيّة الاجتماعيّة وما يجري من مظاهر التغيير من دون عواصف اجتماعيّة وسياسية فإنّه يعزى إلى ظاهرتين أو أكثر:

الأُولى: هيمنة القضاء بنحو صارم على نظام الحكم السياسي.

وهذا له تأثيره البالغ في مداينة السلطة السياسيّة مهما كان موقعها لا سيّما مع ما سيأتي في النقطة الثانية من كون القوانين الّتي يجري عليها القضاء ويقضي بها هي ما يريده عموم عامّة الناس، وهذا يفتح الباب أمام إيصال الأُمور الّتي يحبّذها الناس في مجال التغيير والإصلاح ومحاسبة الفساد.

الثانية: كون المدار في التقنين لديهم هو على أحكام القضاء، وأحكام القضاء مبنيّة على ما شاع وانتشر من أعراف أي أحكام عرفيّة يذعن ويحكم بها أعراف الناس، وهذا باب يجعل الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام إنشاء أحكام جديدة ونسخ أحكام سالفة ويتمّ تسريب الأحكام العرفية إلى القضاء عبر هيئات المحلّفين المشاركة في القضاء والّتي تتكوّن في العادة أعضاؤها من النخب المختلفة الشعبية في المحلّات والأحياء وتكون هذه الهيئات المحلّفة صماماً وريدياً يضخّ عبره ما يستجدّه من أحكام في الأعراف.

وهذا يعطي ميزة كبيرة في عمليّة التغيير للنظام لأنّه إنّما يتمّ عبر الأحكام المتولدة من العرف أي الأحكام الّتي تمّ تنضجيها ببطء في الأعراف والممارسات الاجتماعيّة وتمّ امتحانها والتصويب العملي ومصادقتها من قبل عموم الناس، وبعبارة أخرى فإنّ إعطاء دور هامّ لحاكمية العرف والعرف هو الجانب المتكامل من آراء الجمهور وأقوالهم وهي نافذة وآلية قويمة جدّاً من نوافذ مشاركة الناس في نظام الحكم وهي أكثر نضوجاً ونفوذاً من آلية مشاركة الناس عبر التصويت والانتخاب.

منهج الخوارج في التغيير والإصلاح

إنّ الملاحظ على منهج الخوارج في الإصلاح لا سيما من خلال كلمات المعصومين عليهم السلام عدّة نقاط:

الأُولى: كون هدف الدعوة والتغيير تبعيضي أبعاضي لديهم وليس ضمن رؤية متكاملة ولا إنشاد إقامة مجموعة أركان العقيدة، بل ينطلقون من خلال رفع بعض الشعارات والاستحقاقات ويُغفِلون النظام المتكامل لبُنى الإصلاح.

الثانية: وعلى ضوء النقطة الأولى يفتقد منهج الخوارج إلى عمليّة الموازنة بين المصالح والمفاسد وبين درجات أهمية المصالح في النظام الديني والاجتماعي السياسي، ويترتّب على ذلك قيامهم بهدر حرمات أصول النظام الاجتماعي المدني والتفريط بتلك الأصول الّتي هي أساسيات التعايش الاجتماعي وبُنى النظام الاجتماعي، مع أنّ تلك الأصول هي من أوليات الفطرة الاجتماعيّة الّتي هي من الفطرة الإلـٰهيّة وبُنِي عليها الدين القيّم، وهذه من أبرز خصال منهج الخوارج كاستباحة الدماء والأعراض والمحرمات والأموال وكأنّه لا حرمة إلّا ما ينادون به من شعار الإصلاح. من ثمّ عبّر عنهم النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّهم يمرقون من الدين كمروق السهم من الرمية أي لا يتقيّدون بالأصول والأركان تحت ذريعة الوصول إلى شعارهم الّذي ينادون به.

ومن أمثلة سطحيّة الوعي لديهم وسذاجته اعتراض خويصرة التميمي رئيس

الخوارج على النبيّ ﷺ في تقسيم الغنائم يوم حنين كما ذكر ذلك الواحدي في أسباب النزول في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ مَن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾[1] فروى عن الثعلبي بسنده إلى أبي سعيد الخدري قال: بينا رسول الله ﷺ يقسّم قسماً إذ جاءه ابن ذي الخويصرة التميمي وهو حرقوص بن زهير أصل الخوارج فقال: اعدل فينا يا رسول الله ، فقال: **ويلك ومَن يعدل إذا لم أعدل!** فنزلت الآية.

وروى عن الكلبي: أنّ رجلاً يقال له أبو الخواصر قال للنبي ﷺ: لم تقسّم بالسوية[2].

وهذا يدلّ على انعدام البصيرة لديهم وهو ممّا يهيّئ الأرضية للخاصّية اللاحقة.

الثالثة: اعتمادهم في التفكير والإقناع على الحماس الصاخب إلى درجة الحدّة والإفراط في تهور الحالة الغضبيّة ، ومن ثمّ قال أمير المؤمنين عليه السلام: **إنّهم كلاب أهل النار**، أي أنّ الصفة الغضبيّة مستعرة فيهم بنحو شديد.

وبتوسط ذلك يُجَيِّشون شرائح الطبقة المحرومة ويُسكتون لسان الطبقات الأُخرى بحدّة الإرعاب والبطش ومن ثم تمتلئ أدبياتهم بالحقد والرعونة والعُقَد تجاه كلّ من يخالفهم ويجعلون من السلبية الصغيرة أنّها أمّ الشرور كما يكثر التهارش والغيلة والغدر بين روّاد هذا المنهج وذلك لعدم تقيّدهم بالأصول والثوابت الأوّليّة.

الرابعة: حيث إنّ منطلقهم من نافذة ضيّقة في الإصلاح محدودة غير متكاملة ضمن مجموع أركان الإصلاح يكون هذا المنطلق في الغالب ممّا يعود نفعه

---

(١) البراءة ٩: ٥٨.

(٢) أسباب النزول ، ذيل الآية الشريفة.

واستحقاقه إلى الحقوق الشخصيّة لهم وحيث إنّهم يفرطون في استيفائه بهدر بقية الحقوق فيؤول المنطلق عندهم إلى الأطماع الذاتية ويستهوي روّاد هذا المنهج تَسَنُّم القدرة كبديل عن أصحاب القدرة السابقين ممّا يشير إلى مجمل ذلك قول الإمام المجتبى عليه السلام للمقارنة بين هذا المنهج الّذي لدى الخوارج والهدنة مع القاسطين.

الخامسة: ومن خواصّ منهجهم أنّهم لسطحيّة بصيرتهم وتدبيرهم يكونون أداة طيّعة لأهل النفاق والشقاق والأعداء بل يستخدموهم في الغالب لِفَتّ وشقّ عضد قاعدة أهل الحق ممّا ينبّه على خطر الاستعانة بهم أو ضمّهم إلى القاعدة الدينيّة، بل إنّهم في جملة من الموارد يستخدمون كأداة لضرب رؤوس الحق.

تداول السلطة بنحو سلمي

قد وقع البحث والجدال في ضرورة ولزوم مداولة السلطة وعدم احتكارها في أشخاص سواء بحسب أعمارهم أو قبائلهم أو طبقاتهم في بُعد طول الزمان، فإنّ الاحتكار للسلطة والقوّة كما يتصوّر بحسب مساحة نفوذ القدرة كذلك يتصوّر بحسب الامتداد الزمني.

والاحتكار هو الاستبداد وهو على طرف النقيض مع العدالة، ومن ثمّ على طرف النقيض مع الإصلاح والتنمية والازدهار والرقي والتطوّر إلى الكمال، فانتقال السلطة ومداولتها أمر تقتضيه العدالة في تكافؤ الفرص والاستواء في الصلاحيّات بعد فرض توفّر الصفات المطلوبة.

وهذا البحث لا يتقاطع مع التعيين الّذي تتبنّاه نظرية النصّ الإلهي؛ لأنّ ذلك إنّما هو في رأس القيادة لا في كلّ أجهزة النظام وفي خصوص المعصوم عليه السلام لا في من ينيبه المعصوم عليه السلام بمواصفات عامّة يمكن أن يندرج فيها كلّ من كان واجداً لها، وكذا بلحاظ جملة مراتب الصلاحيّات الأُخرى الّتي هي محدّدة شرعاً وعقلاً بصفات عامّة نوعيّة في الكفاءة لمن يتصدّى لها.

وكذا الحال في تصدّي عدول المؤمنين عند وصول نوبة الصلاحيّة النيابيّة لهم في مواقع عديدة يشغلونها من الواجبات الكفائية والوظائف في الشأن العامّ. وعلى أيّ تقدير ففي تدويل السلطة فوائد جمّة يتفادى فيها الكثير من آفات

الاستبداد ويتمّ فيها إعمال الرقابة العامّة والرقابة على توفّر الصفات الكفوءة في المتقلّدين والمتصدّين للمناصب القيادية لأجهزة نظام الحاكم.

وفي عهده عليه السلام لمالك الأشتر:

«إنَّ شَرَّ وُزَرائِكَ مَنْ كانَ لِلأَشْرارِ قَبْلَكَ وَزِيراً، وَمَنْ شَرِكَهُمْ في الآثامِ فَلَا يَكُونَنَّ لَكَ بِطانَةً، فَإِنَّهُمْ أَعْوانُ الأَثَمَةِ، وَإِخْوانُ الظَّلَمَةِ، وَأَنْتَ واجِدٌ مِنْهُمْ خَيْرَ الْخَلَفِ مِمَّنْ لَهُ مِثْلُ آرائِهِمْ وَنَفاذِهِمْ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ مِثْلُ آصارِهِمْ وَأَوْزارِهِمْ وَآثامِهِمْ، مِمَّنْ لَمْ يُعاوِنْ ظالِماً عَلَىٰ ظُلْمِهِ، وَلَا آثِماً عَلَىٰ إِثْمِهِ؛ أُولٰئِكَ أَخَفُّ عَلَيْكَ مَؤُونَةً، وأَحْسَنُ لَكَ مَعُونَةً، وَأَحْنَىٰ عَلَيْكَ عَطْفاً، وَأَقَلُّ لِغَيْرِكَ إِلْفاً، فاتَّخِذْ أُولٰئِكَ خاصَّةً لِخَلَواتِكَ وَحَفَلَاتِكَ»[١].

وهو وإن كان في مورد من اجترح من أصحاب المناصب ومواقع السلطة إلّا أنّ التدويل والاستخلاف فيه مفروض علاجاً عن تورّط نظام الحكم في خروقات أشخاص وأعضاء جهاز الحكم.

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٥٣.

النظرة الشمولية في موازنة العدالة ليست ازدواجيّة

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1].

كثيراً ما يحدث إبهام بين القواعد القانونيّة المختلفة لا سيما في باب قواعد باب السياسة، سواء على صعيد التنظير أو على صعيد التطبيق ومن ثمّ يحدث جدل ولغط كثير، لاسيما وأنّ كثيراً من العناوين والأطر للمفاهيم تظلّ مبهمةً على المتخصصين في هذا المجال فضلاً عن عموم الآخرين.

ومن القواعد المتشابكة مفهوماً وتطبيقاً قاعدة «الغاية تبرّر الوسيلة» والّتي هي إجمالاً مرفوضة في التشريع الإسلامي وإن ارتضتها جملة من المدارس الايديولوجيّة البشريّة، وبين قاعدة العدالة في الموازنة بين جهات الأشياء الّتي هي مفاد جملة من النصوص القرآنية نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[2] ومراعاة هذه القاعدة يقتضي الاقتصار في التعامل السلبي مع الطرف بحدود الجهة السلبيّة فيه من دون الغفلة عن الجهة الإيجابيّة فيه. فوجود الجهة السلبيّة لا يعني انعدام الجهة الإيجابيّة وهذا يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[3] أي أنّ اشتمال طرف أو جهة

---

(١) و (٢) المائدة ٥: ٨.

(٣) الأعراف ٧: ٨٥. هود ١١: ٨٥. الشعراء ٢٦: ١٨٣.

على الخطأ أو الانحراف أو الضلال لا يبرّر بخس الجهة الصحيحة والإيجابيّة فيه.

ونظيره يستفاد من قوله تعالى أيضاً: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[١] فكلّ ذرّة لها ميزان وقيمة لا تختلط مع الذرّة الأُخرى وميزانها وقيمتها. فالتفكيك والميز في المحاسبة العادلة يجب أن يدقّق فيها إلى مثل الذرّة، فضلاً عمّا فوقها، وهذه المحاسبة بهذه الدقّة وإن كان لا يقوى عليها إلّا ربّ العالمين ومالك يوم الدين ومن يوصي إليه من خلفائه.

ولأنّ هذه المحاسبة تدقّ ويختلف التعامل بين الجهات في الشيء الواحد يظنّ من لا معرفة له بهذه الحقائق أنّ التعامل الإيجابي مع الجهات الإيجابيّة هو تصحيح وإمضاء للجهات السلبيّة في ذلك الشيء، وكذلك العكس إذا كان التعامل سلبياً مع الجهات السلبيّة فيظن من لا بصيرة له في الأُمور أن لا جهة إيجابيّة في ذلك الشيء.

وفي غالب إدراك البشر يصعب عليهم التفكيك والموازنة. فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ... وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ﴾[٢].

ففي هذا المثال ملحمة مهمّة في الغاية، حيث إنّ الرحم يبالغ التشريع الإسلامي في رعاية حرمتها لا سيما في الوالدين لكن ذلك لا يعني تبعيّة الوالدين في ضلالهما وخطأهما، كما أنّ تخطئتهما في ضلالهما لا يعني هدر حرمة ابوّتهما والرحم معهما. فالموازنة بين الجانبين لابدّ منها والإفراط في أحد الجانبين يستلزم التفريط في الجانب الآخر. وللحذر من ذلك لابدّ من ترسيم الحدود بين

---

(١) الزلزلة ٩٩: ٧ و ٨.

(٢) لقمان ٣١: ١٤ و ١٥.

الجانبين كي لا يحصل تعدّي وتجاوز وعدوان سواء على صعيد التنظير أو على صعيد التطبيق.

وهذه ليست ازدواجيّة ونفاق، بل هو عين العدل والإنصاف وكيل كلّ شيء بحسبه.

ومثال آخر ما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، فالآية في حين تبيّن أنّ بعض الأزواج والأولاد أعداء إلّا أنّها تبيّن أنّ معالجة عداوتهم ليس بالقطيعة معهم ولا بتوجيه العقوبة تجاههم بل العلاج هو بالحذر والعفو والصفح والمغفرة، وفي حين توصي الآية بالعفو والصفح والمغفرة لا يعني ذلك عدم الحذر منهم، كما أنّ الحذر منهم لا يعني اتّخاذ أسلوب العقوبة والمجازاة والمجابهة.

والملاءمة بين هذين الجانبين إنّما هو بالتدبير الخفيّ الموجب للوقاية والتوقّي من وصول ضرر عداوتهم للإنسان. وكأنّ تأكيد الآية على هذه الموازنة والمعادلة هو لما في العلاقة الزوجيّة وبقائها من ثمار إيجابيّة كبيرة لا يفرّط فيها.

ونظير ذلك قوله تعالى في سورة البراءة: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] ومفاد الآية في حمل النبيّ ﷺ أفعال وأقوال المؤمنين على الصحّة من جهة السلوك الأخلاقي من دون التعاطي معها كواقع وحقيقة، وبين هذين المجالين بون شاسع وهذا الّذي جهله المنافقون فظنّوا أنّ تعاشر النبيّ ﷺ وتصديقه لأقوال من تظاهر بالإسلام والإيمان أنّ ذلك

---

(١) التغابن ٦٤: ١٤.

(٢) التوبة ٩: ٦١.

منه ﷺ تصديق بحسب الواقع. وفرق بين إدارة الواقعيات وإدارة التعامل مع الآخرين بحسب العشرة معهم والمداراة. وإلّا فإنّ من ميزات الخاصة بالنبي ﷺ أنه كان أحذر الناس من الناس على الإطلاق. إلّا أنّ الحذر شيء وسوء الظن شيء آخر، إذ حسن الظن بحسب الظاهر من حقّ أيّ فرد أظهر الإسلام ولم يجاهر بالعداوة لله ولرسوله، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم التفريط برعاية مقدّرات الدين ونظام المسلمين حيث يستدعي الحذر والحيطة الشديدة جداً. كما أنّ رعاية المصالح الخطيرة الواقعيّة لا يستلزم هدر حقوق المنافقين رغم نفاقهم ما داموا قد التزموا بالتسليم لظاهر الإسلام. ورعاية الجهات المختلفة من الأصول العظيمة لا سيما في الحاكم والحكم السياسي والتدبير التنفيذي الإجرائي، إذ اللازم كقاعدة أولية عدم التفريط بجهة لصالح جهة أخرى تحت ذريعة التزاحم، إذ الترجيح والتزاحم ليست طريقة مثلى لإدارة الأمور، بل الطريقة المثلى ممانعة وقوع التزاحم لرعاية كلّ جهة بحسبه. وهو ما يشير إليه أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر في سياسة الوالي للرعيّة: «**وَلَا تَدَعْ تَفَقُّدَ لَطِيفِ أُمُورِهِمُ اتّكالاً عَلَىٰ جَسِيمِها، فَإِنَّ لِلْيَسِيرِ مِنْ لُطْفِكَ مَوْضِعاً يَنْتَفِعُونَ بِهِ، وَلِلْجَسِيمِ مَوْقِعاً لَا يَسْتَغْنُونَ عَنْهُ**»[١].

حيث يبيّن عليه السلام أنّ اللازم على الوالي أن لا يفرّط في لطيف الأشياء تحت ذريعة الاشتغال والاهتمام أو إنجاز وأداء جسيم الأمور، بل اللازم رعاية كلّ جهة من موقعها.

ومن أمثلة قاعدة الموازنة ما في قراءة أهل البيت عليهم السلام لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ** ﴾[٢] حيث لم يعهد للنبيّ ﷺ القتال مع المنافقين

---

(١) نهج البلاغة، عهده عليه السلام لمالك الأشتر.

(٢) البراءة ٩: ٧٣. التحريم ٦٦: ٩.

ممّن صحبه ممّا يدعم هذه القراءة، فإنّه ﷺ قد استعان في حروبه بفئات عديدة من المنافقين، وذلك لأنّ تسليم المنافقين للدعوة الظاهرة ولو في الظاهر وبحسب هذا المقدار لا يغلق أمامهم الطريق للمشاركة في المشروع الإلهي. وهذا يجيب عن تساؤل يطرح كثيراً ما وهو أنّ النبيّ ﷺ لماذا فسح المجال أمام فئات لم يدخل الإيمان في قلوبهم وانقلبوا على الأعقاب بعد رحيل النبيّ ﷺ وغيّروا مجريات مسار الأمّة، وبدّلوا وأحدثوا ما أحدثوا بعده.

والجواب عن ذلك: أنّ مقتضى عدالة امتحان الله وحكمته فتح باب الفرص سواء أمام الجميع وأنّ بمقدار ما يكون هناك من تسليم للدعوة الإلهيّة ولو بمقدار الظاهر فيتولّد من ذلك استحقاقات بقدره وليس السنّة الإلهيّة في نظام القضاء والقدر والوحي قائماً على الجبر والإكراه والإلجاء، بل على الأمر بين الأمرين.

ولا يخفى أنّ هذه السياسة الإلـٰهيّة ليس من باب أنّ الغاية تبرّر الوسيلة، بل هو من باب عظمة العدل الإلهي إلى آفاق مثقال الذرّة كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾[1]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[2].

فهذه الموازنة ليست ازدواجيّة ولا من النفاق السياسي والألاعيب السياسيّة، أو السياسات النفعية المصلحيّة المادّية، وإن كان الناظر سطحيّاً يخال له ذلك. إذ العدل والموازنة إذا أخذ فيهما بالعمق والمداقّة فإنّ الميزان فيها يدقّ ويصعب إدراكه على ذوي الألباب والبصيرة النافذة وتحار في إدراكه العقول وتضطرب الأفهام.

ومن ثمّ غمض عالم القضاء والقدر الإلهي ووصف بأنّه بحر لجّي مظلم، إلّا أن

---

(١) النساء ٤: ٤٩، ٧٧. الإسراء ١٧: ٧١.

(٢) النساء ٤: ١٢٤.

قصير النظر وفاتر البال لا يدرك وجه الحكمة في الموازنة والعدل إذا تكثّرت الجهات وتعدّدت الحيثيات وتفصّلت للأدوار كلّ بحسبه فلابدّ من التفرقة بين مسار تقوية الباطل وبين قاعدة الاستفادة النزيهة من قوّة الباطل في طريق الحق.

هذا مضافاً إلى اختلاف وتفاوت درجات الصلاح والصواب وخيريّة أمور الخير، وكذلك العكس في جانب الفساد والشرّ والطالح، والتفرقة بين تلك الدرجات أمر بالغ الأهمّية في تدبير الحاكم ونظام الحاكم. فلاحظ ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في التفرقة بين أهل صفّين والنهروان حيث أوصى بعدم قتال الخوارج بعده معلّلاً ذلك بقوله عليه السلام: «**فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ** ـ أي الخوارج ـ، **كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ**»[1] أي معاوية وأهل الشام، فكون هاتين الفئتين في ضلال لا يعني عدم التمييز فيما بينهما، إذ العدل يقتضي التمييز.

ومن درجات التفاوت اختلاف الضلال العقائدي عن الفساد الأخلاقي وخطورة الفساد الأخلاقي بالنسبة إلى القبائح في الأعمال. وكذلك الحال في مسؤولية الحاكم في النظام السياسي سواء من جهة البناء الثقافي ومسؤولياته والبناء الأخلاقي وتداعياته، وبين ظاهرة الأعمال وجزائيّاته.

ثم إن من الأمور الهامّة في هذه القاعدة هو الميز بين مقام التنظير ومقام التنفيذ وبرنامجه، فإنّ في مقام التنفيذ يشتمل على جهات عديدة وتكثّر الأمور واختلاف حيثيّاته السلبيّة والإيجابيّة، وربما يصل الأمر إلى استدعاء الموازنة بين الجهات المختلفة واختلاف العلاج بين مورد وآخر، نظراً لاختلاف اللوازم الناجمة من الأشياء بحسب البيئات المختلفة مضافاً إلى لزوم معرفة وتعيين الأولويّة في جهات الأمور، وفي دفع المفاسد واجتلاب المصالح.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٦١.

مع أنّ هذه المحاسبات إذا اختلفت بحسب الموارد يظنّ الناظر بنظر سطحي أنّها ازدواجيّة وتلوّن، لعدم تفكيكه في وزن الجهات المختلفة وعدم التمييز في التعامل معها وأنّه لا يصح الكيل بمكيال واحد للأشياء المختلفة. إذ لكلّ شيء ونمط ميزان يناسبه، فالكيل بمكاييل هو بحسب اختلاف الأنواع والأجناس للأمور وهو مقتضى العدالة.

هذا مع اختلاف الظروف في حصول القدرة ودرجة التمكّن والتعامل مع الجهات المختلفة، كما يلحظ الاختلاف في موقعيّة الأئمّة الذين تولّوا السلطة الظاهريّة مع بقيّة الأئمّة عليهم السلام، حيث إنّ التمكّن من الأداء والتنفيذ يختلف من إمام إلى آخر.

والحاصل: أنّ قوله تعالى في بيان قاعدة الموازنة وإقامة معادلة العدل فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1] أي لا يدعونّكم إجرام قوم وعدوانهم وظلمهم الغاشم أن لا توازنوا بين الأمور، إذ هي الحقيقة العميقة للعدل وهذا التعريف القرآني للعدل فريد من نوعه بدأت العقلية البشريّة في الآونة الأخيرة تدركه بنحو إجمالي.

---

(١) المائدة ٥: ٨.

التشريع بين أُصول التقنين ومشاركة الأُمّة

الفصل الأوّل

أُصول التقنين النظمي



بين الفقه النظمي ومسار الهداية الدينيّة

قال الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تحريم مشروطيت**[1] ما محصّله:

أنّ بناء الدين ونظام الدين هو على العدل الكامل، وهو قد رسم تحقّقه في الدين بتوسّط العدل والنبوّة. فهناك جانبان في النظام الديني سلطة النظم والتدبير وهو البعد الحكومي للحاكم، ومقام سلطة هداية الدين، وبدون هذين البعدين تعطّل الأحكام الإسلاميّة وبعد الدين بعد الوعد والوعيد الإلهي الأخروي وهو الإنذار والبشارة وهذا البعد رادع قلبي نفساني في جميع أفراد الأمّة وعامل مؤثّر في سلوكهم على جادّة المعروف واجتنابهم عن المنكر الّتي هي حقيقة العدل. فكلّما اشتدّ الإيمان اشتدّت العدالة وكلّما قلّ قلّت درجة العدالة. ومن ذلك يظهر

---

(١) ص ١١٠ ـ ١١١: «... ودر وجود مبارك نبى اكرم وپيغمبر خاتم عليه وعلى آله الصلاة ما دام العالم وهمچنين در خلفا آن بزرگوار حقاً أم غيره نيز چنين بود تا چندين ماه بعد از عروض عوارض وحدوث سوانح مركز اين دوار يعنى تحمل احكام دينيه ...»

«... بدون ترتيب قانونى يا هرج ومرج به انتفاعات زندگانى نائل نمى‌شوند. از اين رو از شرايع مقدسه آسمانى واز عقول ناقصه ترتيبى دارند ونام قانون بر آن گزاردند ورفتند زير بار آن محض نيل به مشتهيات خود واز اين ترتيب انتظاماتى دادند وفقط أمر ونهى آن همان قانونْ ومجازات مترتبه بر آن است والّا أمر ونهي قلبى ندارند از اين است كه قبائح بر وجه انتظام در آنها شايع وظلم بر وجه تساوى در آنها زيادتر تا امنيت از طرف قانون بيدامى كنند فوراً مرتكب خيانات وبى اعتدالى هستند».

أنّ قوانين الدولة الدستوريّة والنيابيّة والوزارية غير مرشّحة ولا مؤهّلة لإيجاد العدالة. فمن يبعد البعد الديني في مقام إرساء العدالة ليكتفي بالتدوين القانوني في نظام الحكم والحكومة أو يقلّص ويضيّق دور البعد الديني فيجعل القوانين الدستوريّة والنيابيّة خليط انتقائي من بعض الأحكام الدينيّة والمقرّرات الوضعيّة هو في الحقيقة ليس في صدد إرساء العدالة بقدر ما هو في صدد التترس بالقانون كحامي لارتكاب الخيانات والظلم والعسف الّذي يراد ارتكابه وبقدر ما هو يريد أن ينظّم شيوع القبائح وبقدر ما هو في صدد إرساء مبدأ أنّ التساوي في تحمّل الظلم عدالة فهو يجعل من القانون سبباً لأمنه وأمانه في ارتكاب مثل هذه الأمور.

أقول: وهنا عدة نقاط:

١ ـ ما أفاده ﷺ متين جدّاً، فإنّ هذا البحث يعدّ من مهامّ بحوث القانون والتقنين والجدل العلمي محتدم حوله بقوّة؛ وبعبارة أخرى إنّ الدين في البعد الاعتقادي والمعرفي والنظري للأحكام له خاصية وآثار، كما أنّ النظم والنظام والتقنين له خاصّية وآثار. أمّا البعد النظري من الدين والمعرفي فهو بعد راسم لمنظومة الحقوق والتشريعات سواء استوعبها النظام والنظم البشري كما هو الحال لو كان الحاكم على رأس النظام الحكومي هو المعصوم ويسمى النظم والنظام حينئذ بـ**الولاية** كما تشير إلى ذلك الصديقة الطاهرة عليها السلام في خطبتها «**وولايتنا نظاماً للملّة**» أو لم يستوعبها النظام والنظم البشري كما هو الحال غالباً في ما كان في رأس هرم النظام الحاكم غير المعصوم ولا سيما في ما لو كان المتربّع على أريكة الحكم هو غير المتخصّص بالفقه وغير الملمّ بمعرفة الدين.

وأمّا النظم والنظام سواء بُني على الأحكام الدينيّة أو الوضعية فإنّ من خواص النظم وخاصّية النظام هو الابتعاد عن الفوضى والهرج والمرج وتفادي الفساد

الشديد المطبق والاحتراز عن تعطيل القدرات والطاقات وإهدارها ومحاولة توظيفها وتجميعها في ضمن سلسلة تكون ذات إثمار كبير وهو مغزى وغاية الولاية ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾[1].

فالنظم والنظام (الولاية) عنوان ومعنى يحمل في طيّاته ما يقابل الإهدار والتبديد والضياع ومن ثمّ يشاهد أنّ عالم الحيوان والغاب مؤسس في الخلقة الإلـهيّة على نظام معين بل الأنظمة المتعددة، فإنّ السباع لها نظام خاص تتعايش به في ما بينها وبين الحيوانات الأُخرى وكذلك الحيوانات البهيمية ذات الغريزة الشهوية المستعرة تراعي ذلك النظام رغم حالة الاستسباع أو الحالة البهيمية المشتدّة إلّا أنّ النظام الحاكم عليها يثمر في إبقاء حالة دورية في سلسلة حياتها، فالنظم في أي شيء يوجب الإثمار وهذا أحد معاني ما ورد أنّ الولاية في كلّ المخلوقات والكائنات سواء الحيوانات أو النباتات أو الجمادات، سواء وظّف في طريق السبعية أو في مسار البهيمية والغرائز والشهوات أو في مسار الحكمة وتوازن العدالة أو في أي جانب ومسار آخر كمسار الإقطاع والرأسمالية أو المسار اللهوي والإباحي العبثي، غاية الأمر الثمرة المجنيّة متناسبة مع ذلك الطريق سواء كانت مسمومة وسمّ ذعاف أو كانت طيبة مباركة.

٢ ـ ثمّ إنّ ما تتمايز به الشريعة (النبوة) مع النظام (الولاية) أنّ الشريعة بسبب كلّيتها فهي تستوعب المتغيّرات رغم أنّها تأخذ في طابعها الكلي ثبات غير متغير، إلّا أنّ السعة من الكلية تنسجم مع مسار التغيير والمتغيّرات وتستوعبه بخلاف القوانين الوضعية النظمية فإنّ القوانين النظمية كالتشريع الدستوري والنيابي

---

(١) البقرة ٢: ٣٠.

رغم أنّه وضع وقرّر للانسجام مع البيئة المستجدة الراهنة والتفاعل معه عن قرب إلّا أنّه يتصادم مع سلسلة المتغيرات اللاحقة ويقع في تصادم معه وحينئذٍ فلابد من التوسّل بالشريعة بما لها من قوانين ثابتة كلّية وإجراء التغيير والمعالجة في نظام القوانين الدستوريّة والنيابيّة وهذا ممّا يبيّن حيويّة ثوابت الشريعة المواكبة للمتغيّرات بخلاف القوانين النظمية الوضعية رغم أنّها مؤسّسة لمعالجة التغيّر الجزئي وبخلاف الولاية الإلـهيّة الّتي تقدر المتغيرات في ليلة القدر لكل حادث مقدر قضاؤه في العام المقبل ويتنزل برنامجه النظمي على وليّ الله وخليفته الإمام المعصوم عليه السلام من عترة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم .

٣ ـ ومن النقطتين السابقتين يتبيّن أنّ النظم والقوانين التنظيمية والنظامية تؤتي أكلها سواء نشأت من تشريعات كلية عادلة أو لا ، ولعل إلى ذلك يشير قوله عليه السلام في خطبته ردّاً على الخوارج الجاحدين للولاية والإمارة: «**لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ... وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ...**»[1]، إلّا أنّ ذلك لا يكون مؤشّراً على صوابية القوانين ما لم يراع المنشأ وهي الأسس والأصول الكلية هل هي عادلة أم لا ؟ ومن ثمّ عُرف أخيراً أنّ العدل قانون وليس القانون مطلقاً عدلاً وإن كانت المجاذبة والجدلية بين هاتين القضيتين هي بحفظ كلّ من القضيتين في موقعها لتوفّر الامتيازات في كلّ من التشريعات العامّة في الدين والقانون النظمي كما مرّ بيانه .

وبعبارة أخرى: إنّ كلّاً من النظم وهو الولاية والتشريعات الكلّية الدينيّة وهي النبوة له مجاله لتحصيل الغاية والغرض منه فلا يكتفى بأحدهما دون الآخر وإن كان كلّ منهما في مجاله يثمر إلّا أنّ الثمرة الكاملة المتكاملة لا تحصل إلّا بهما معاً .

ومن ثمّ نشاهد أنّ الغرب الّذي اكتفى بالقوانين النظمية الوضعية وبعض

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٤٠.

من التشريعات الكلية السماوية دون تمامها لم يفتأ يعيش أَرَق الابتعاد عن الشريعة السماوية وسيل من الأزمات الروحية وانعدام الواعظ والرادع الأخروي في الوجدان والضمير وتفكك الأسرة والجفاف الروحي إلى غير ذلك ممّا تطالعنا به الإحصائيات من المشاكل الاجتماعيّة، كما أنّ العالم الإسلامي نتيجة ابتعاده وعدم أخذه بأسباب القوى وهو أدوات النظم والانتظام وذلك بسبب إعراضهم عن الولاية وهي إمامة أهل البيت ﷺ الّتي هي نظام الملّة بدا في المسلمين الضعف أمام الدول الأُخرى والافتقار إلى المدنيّات الصناعية الّتي سبقتهم في تطور العلوم التجريبية.

٤ ـ أنّه قد انتشر أخيراً في الأندية الفكريّة والقانونية أنّ المساواة أمام القانون عدل وعدالة فلابدّ من عموميّة القوانين للكلّ ولابدّ من تمتّع عموم الأفراد بالحقوق الّتي يقرّها ويسنّها القانون.

وهذا التعريف للعدالة هو في الحقيقة تعريف نسبي يوجب ارتهان العدالة ومصيرها بمصير القانون فلو كانت القوانين والتشريعات تحمي الإقطاع وأصحاب الثروة أو تحمي وتتحامى عن الحزب الحاكم أو العائلة الحاكمة، فإنّ هذا النوع من الاستبداد والاستئثار لابدّ أن يعمّ على الجميع بتوسط عمومية القوانين وتنظيم نظام المجتمع على وفقها أي ليكون الحيف والتعدي على الجميع بالسوية.

ونظير ذلك ما يقال في التجارة العالمية والنظام العالمي الواحد فإنّه توظيف لعملية النظم والنظام في تقوية مخالب الإقطاع العالمي في الوصول إلى جميع البلدان وجميع الطبقات في ظلّ نظام الاستسباع، فهذا النظم يحقّق السواسية والاستواء إلّا أنّه بالإضافة إلى القوانين الجائرة والتشريعات الجائرة.

بينما العدالة لا تقتصر على الاستواء في القوانين النظمية النظاميّة بل لابدّ

من العدالة في التشريعات الكلّية أيضاً وفي أسس التشريع بل تحقيق العدالة في تلك الأسس هي الأساس في إرساء القسط والعدل وإلّا النظام لا يحقّق إلّا الاستواء تجاه ما أسّس في التشريع سواء كان ظلماً أو عدلاً ، فإغفال البحث في العدالة في ابتداء مراحل التشريع مصادرة للعدالة ولحقوق عموم الأفراد لصالح فئة معيّنة ، نظير من يبحث عن الملكيّة الدستوريّة فإنّه قد جعل الملكيّة مفروغاً من شرعيّتها كفرض مسبق ثم يبحث في نظم البلاد على طبق ذلك الأساس فإنّ ذلك حقّق الاستواء بالنسبة إلى عموم الناس إلّا أنّه في مقام الاستئثار الملكي.

فأسّ الأساس الأوّل بُني على قاعدة باطلة ، نظير ما لو بُنيت عمارة من قواعدها على صرح معوج فإنّ الاعوجاج يظلّ سارياً في مرافق البناء بل يزداد ميلاً وانحرافاً أكثر فأكثر كلّما تمادى الجدار ارتفاعاً وبناءاً.

فهذا محور وبحث هامّ في تعريف العدالة وكيفية إرسائها وفي بيان معنى الاستواء المأخوذ كحيثية في معنى العدالة.

مصدر ومدار الشرعيّة والصلاحيات

وقال الشيخ فضل الله النوري ﷺ في اعتراضاته على القانون الدستوري في المشروطة في رسالته **تحريم مشروطيت**[١] معترضاً على مادّة إجراء العقوبات ـ وهي أنّ الجزاء والعقوبة لا يحكم بها ولا تنفّذ ولا تجري إلّا بمقتضى القانون ـ بأنّه

---

(١) الصفحة ١١٣: «واز جمله مواد آن ضلالت نامه اين است: حكم واجراى هيچ مجازاتى نمى‌شود مگر به موجب قانون ، اين حكم مخالف مذهب جعفرى است كه در زمان غيبت إمام عليه السلام مرجع در حوادث فقها از شيعه هستند ومجارى امور بيد ايشان است. وبعد از تحقق موازين احقاق حقوق واجراء حدود مى‌نمايند وابداً منوط به تصويب احدى نخواهد بود».

مخالف للمذهب الجعفري لأنّ زمام الأمور في غيبته عجل الله فرجه بيد فقهاء الشيعة في الحوادث ومجاري الأمور بأيديهم فإذا تحقّقت موازين الحدود والتقاص في الحقوق فلا يعلّق إجراؤها وتنفيذها على مصادقة وتصويب أحد من الناس.

أقول: إنّ ما أفاده ﷺ متين ووجيه أنّ من دواعي تأسيس الأنظمة الدستوريّة لا سيما وأنّ الغرب قد عانى فترة طويلة من رجال الكنيسة البلاطيين الذين كانوا في ركب الحكام السياسيين وكانوا يفتون لهم بما يروّج استبدادهم على حساب استضعاف الجماهير والقاعدة العريضة المحرومة وحرّفوا الدين على مشتهيات الحكّام والملوك، فانبعثت نهضة في أوساطهم للتحرّر من هذا الثنائي الغاشم وهو ما عرف بالنهضة العلمانية فكانت دسترة القوانين وهيكلة النظام للممانعة من الاستبداد الملكي الفردي ومن تدخّل الأهواء في التشريع فهذه كانت المنطلقات لديهم وهذه كانت الأهداف.

ومن ثمّ حاول الغرب إجراء نفس تجربته الّتي خاضها ولكن هذه المرّة هي من أجل إزالة الهويّة الوطنية لشعوب الشرق الأوسط حيث لم ير حجر عثرة أمامه لتنفيذ مشروعه إلّا الدين ورجاله إلّا أنّه رغم التفطّن إلى مثل هذه الأغراض من النظام والنظم الدستوري وإلى كيفية تجيير هذا المشروع فإنه لا ينافي استثماره للحيلولة عن الاستبداد الفردي أو الفئوي ولا ينافي كون القوانين الدستوريّة والتشريعات النيابيّة المستجدة دواليك ـ الاجتماعيّة والسياسيّة فيكون النظام بما له من المجلس النيابي ـ بمنزلة أهل الخبرة الذين يستعان بهم في تشخيص موضوعات الحكم الشرعي وتطبيقاته كما يكون مجلس الحكومة الوزارية بمثابة الأعضاء للجنة المشورة في مقام التنفيذ وإجراء وإقامة القوانين.

لا سيما وأنّ الشرعيّة والسلطة لم تعد في هذه الأيام في الأدبيات الأكاديمية السياسيّة والقانونية حكراً على النظام الرسمي بل إنّ نظام الأعراف في المجتمع

وسلطة الثقافة والإعلام وسلطة المؤسسات المدنية المستقلة آلت وانتهت إلى سلطة متوازنة أخرى.

وعلى أي تقدير فرسم منظومة القوى لا ينحصر بالنظام الدستوري وهو يمكن استثماره في مقابل الاستبداد الملكي مع اليقظة من تجييره في قبال التشريعات الدينيّة وثوابت الشريعة فلابدّ من التفكير الجادّ لخلق آلية يتحفظ بها عن هذا المحذور الثاني.

إنّ مصدر ومستند المشروعيّة والصلاحية للسلطة التشريعيّة مختلف في نظر العامّة والخاصّة فعند العامّة هو نفس رأي انتخاب الأمّة وعند الخاصة هو منبعث من المعصوم ﷺ بتوسط نوابه العامين ولو عبر المأذونين عن النواب وهذه بينونة مهمة في منطلق الصلاحية بين الفريقين في نظر الميرزا النائيني.

قال: «امّا مشروعية نظارة هذه الهيئة وصحة تدخلها في الأمور السياسيّة فهي متحققة طبقاً للمذهبين السني والجعفري معاً. فعلى المذهب السني حيث تناط عندهم الأمور بأهل الحلّ والعقد فإن انتخاب المبعوثين يحقّق الغرض المطلوب ولا تتطلب الشرعيّة طبقاً لهذا المذهب شيئاً آخر. وطبقاً لأصول مذهبنا حيث نعتقد أن أمور الأمّة وسياستها منوطة بالنوّاب العامّين لعصر الغيبة فيكفي لتحقّق المشروعيّة المطلوبة اشتمال الهيئة المنتدبة على عدّة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم فإنّ مجرد تصحيح الآراء الصادرة والموافقة على تنفيذها كافٍ لتحقق مشروعية نظارة هيئة المبعوثين»[1].

---

(١) تنبيه الأمّة: ١٠٧ (العربيّة) ـ ٤٩ (الفارسيّة).

إشكالية ثبات القوانين وتغيّر أنظار الفقهاء

إنّ هناك إشكالية وإثارة تطرح بقوّة وقد ابتدر في إثارتها الشيخ فضل الله النوري وهي أنّ تثبيت قوانين الدولة على كافّة مراحلها ـ كإلزامات والتزامات تصان عن المخالفة ويحظر عصيانها والتمرّد عليها ـ لا يتّسق هذا الطابع مع ما هو مقرّر في نظام مذهب أهل البيت عليهم السلام من حرّية الاجتهاد وتعدّد الأنظار واحترام الاختلاف في الاستنباط والاستنتاج وتسويغ لكلّ صاحب نظر العمل وفق ما انتهى إليه نظره وفهمه، وكذلك الحال بالنسبة إلى من يتّبعه ويرجع إليه في فتاواه كما أن لعموم الناس حرّية الاختيار وتشخيص الأكفأ والأجدر للاتّباع والمتابعة في فتاواه وأقواله وأحكامه، وهذا يتقاطع مع النظام الواحد السياسي القائم على وحدة القوانين والأحكام وضرورة الإلزام والالتزام بها.

فنظام الطائفة الاجتماعي المرسوم من قِبَلهم عليهم السلام لا يتّفق مع كيان النظام الواحد السياسي الرسمي ومن ثمّ يكثر وقوع التجاذب والتقاطع في موارد وأحداث مشهودة عديدة بين هذين النظامين لا سيّما وأنّه قد تصل المدافعة في جملة من الموارد إلى المواقف السياسيّة الحادّة وكذا في جملة من البرامج في الأصعدة الأخرى الماليّة والجمركية وقوانين الأحوال الشخصيّة وأنظمة التعليم الديني بل والنظام القضائي كذلك.

ومن ثمّ أصرّ الشهيد الشيخ فضل الله النوري على استبعاد إقامة النظم العصرية

في كيان الدولة بغية المحافظة على الكيان البسيط لنظام الدولة بغية إفساح المجال لبقاء أنظمة المرجعيّة الدينيّة في نفوذها وسلطاتها. وكان يحذر من تقويض قدراتها وزوال بسط قوّتها إلّا أنّ أمثال الشيخ المحقق الخراساني والنائيني والشيخ إسماعيل المحلاتي كانوا يرون أنّ بُعد النظم المدني لم يكن يُدار ولا يُقام بالمقدار المطلوب من الأهداف اللازمة الغائية في السلطة الملكيّة بخلاف السلطة في النظم الدستوريّة وهي أدنى منازل العدل وتوفير الأمن في شتّى مجالاته والحفاظ على بيضة الإسلام والإيمان في ظلّ الظروف المستجدة الشائكة دوليّاً، فكانوا في الحقيقة يرون أنّ النظام السياسي الرسمي لا يتدافع مع وجود الأنظمة الاجتماعيّة التقليدية المرجعيات الدينيّة كما أنّ نظام المرجعيّة الدينيّة بصورته التقليدية لا يسدّ الفراغ في النظام المدني المعيشي إلّا أنّه يبقى الحديث قائماً في الموارد الّتي يقع فيها الاصطكاك أو تكون محلاً لتدبير ونفوذ كلا النظامين.

والضابطة في تقديم تدبير النظام السياسي هو في كونه على الموازين الشرعيّة ولو بحسب ذلك المورد، فإنّ في ذلك الفرض يكون النظم العامّ أرجح في المراعاة من التدابير الخاصّة وليس من الضروري في انطباق تدبير النظام العامّ على الموازين الشرعيّة أن يكون بحسب النظر الفقهي لمرجعية خاصّة بعينها، بل يكفي في الانطباق أن يكون بحسب نظر المشهور أو نظر الآخرين لدخوله حينئذٍ في مسألة عدم نقض الحاكم لحكم حاكم آخر سابق أو عدم نقض حكم من كان مبسوط اليد أو من كان أكثر بسطاً لليد، لا سيّما مع كون النظام المدني يُدار بحسب الصلاحيّة الشرعيّة المقرّرة ولو بلحاظ درجات مراتب الصلاحيات.

واعتمد الشيخ المحلاتي في حلّ الإشكالية على كون مورد القانون الدستوري هو في الأُمور العامّة السياسيّة لتدبير وإدارة المصالح النوعية ودفع المضارّ كذلك وهي مباينة لمورد تشريع الأحكام الشرعيّة الكلية هذا أولاً؛ وثانياً أنّ صلاحية

الفقيه إنّما تكون في المرجعيّة الدينيّة الّتي هي في مورد الفتوى في التنظير الشرعي وحسم الخصومات في النزاعات الفرديّة للحكم القضائي وهذا لا يتقاطع مع التدبير السياسي لصلاحيات وسلطة المجالس النيابيّة.

وكلا المعالجتين محلّ نظر بالغ حيث إنّ الشؤون العامّة من فقه النظام السياسي والاجتماعي هي أحد أبواب التشريع الإسلامي ولو بلحاظ ومستوى مبادئ الأسس الدستوريّة، بل جملة كبيرة من قواعدها هي قواعد دستورية وجملة أخرى من تلك القواعد هي آليات مرتبطة بمستوى التشريع في المجالس النيابيّة بل بمستوى التشريع الوزاري والبلدي، كما هو واضح لمن أوغل في البحث المقارن بين القانون في مراحله الأربع (دستورية ـ نيابية ـ وزارية ـ بلدية) وبين القواعد الشرعيّة. وهذه الرؤية الّتي ابتنى عليها الجواب رؤية غير فاحصة وغير ممعنة في الأبواب الفقهيّة ولا تعتمد دقّة المقارنة.

وأما المعالجة الثانية فلو سلّمنا بالحصر الّذي ذكره لصلاحيّة الفقيه النيابيّة عن المعصوم فيمكن تسجيل عدّة ملاحظات:

الأُولى: أنّ النظر التشريعي الفتوائي لا يختصّ بالبعد الفردي للإنسان بل يعمّ البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة.

الثانية: أنّ الحسم القضائي لا يختص بالمنازعات الفردية بل يشمل النزاعات في النظام الاجتماعي السياسي على مستوى الجماعات والأحزاب والتيارات وأجهزة الدولة فيما بينها وكذا الشكاوى الموجّهة ضدّ الهيئة الحاكمة، بل تتصاعد موارد حسم النزاع إلى مستوى المحكمة الدستوريّة وهي في بعض الأنظمة تعتبر أعلى سلطة مشرفة على السلطات الثلاث. ومن ثمّ يتبيّن العموم في نيابة الفقيه في الأُمور العامّة والشؤون الاجتماعيّة وكذا الحال في عدول المؤمنين من ذوي الخبرة والنخب.

جدليّة التمدّن والتحضّر بين أصالة الهويّة والتجديد

هناك جدليّة تطرح دائماً في عملية التطوّر والتنمية والازدهار في النظام المعيشي والنظام السياسي والنظام الاجتماعي من أنّه لابدّ من مواكبة التطوّر والازدهار والحضارات الجديدة والمسابقة في النموّ والتقدّم في المجالات المختلفة لئلّا يبقى المسلمون في ضعف وتخلّف؛ هذا من جانب.

ومن جانب آخر هناك دعوى تتحفّظ على الانفتاح على منجزات الغرب والشرق في آليات المعيشة وأساليب الحياة وطابع التصنيع عندهم، لأنّه بالحقيقة يحمل الثقافة المادّية والرؤية والقيم العلمانيّة والمتشعّبة من الهوية الانحلالية فهي تؤدّي إلى تغيير الهوّية الإسلامية والشرقية وهدم القيم والمُثُل الإسلامية وزعزعة الثوابت الأصيلة في الشخصيّة الدينيّة.

فمثلاً نظام الاقتصاد الغربي قائم على مبنى الإفراط في الاستهلاك في المصرف بغية زيادة الثروة لدى أصحاب الرساميل، والنظام المصرفي عندهم قائم على الربا وهو بنيان مضعف لنشاط الإنتاج ويكرّس الاستثمار الطفيلي وامتصاص ثروات الآخرين ظلماً، كما أنّ النظام العمراني وهندسة المدن والأبنية قائم على استباحة الاختلاط بين الجنسين كما أنّ نظام العمل والتجارة والتصنيع لا يحفظ للأسرة مكانة ولا يكون للمرأة دور في تربية الأطفال والجيل الناشئ.

وبالجملة فإنّ اللون الّذي تتّصف به هياكل نظم الحياة لديهم ليس قائماً

على استبعاد أصول المحرّمات ولا على الحفاظ على أركان الواجبات كما لا تراعى الفضائل في الأساليب والآليات المتّخذة لديهم ولا التوقّي من الرذائل، بل في جملة منها الحرص على هدم قواعد هامّة في الآداب واستشراع بشرائع الأنماط الكثيرة من الأخلاق والنزوات البهيمية والحيوانية.

والمقارنة بين هاتين الدعوتين توصل إلى أنّ كلّاً منهما يحمل ملاحظات صحيحة وسديدة، والنظرة الشاملة تدعو مراعاة كلّ من النقاط الملحوظة في الجانبين، والجمع بينهما يقتضي رفع اليد عن عموميّة وإطلاق كلّ من الجانبين. فإنّ جانب الإعداد والقوى والاستفادة من تجارب الآخرين كلّ ذلك يدعو إلى اتّخاذ تلك التطوّرات والآليات والاستفادة منها غاية الأمر لابدّ من مراعاة وملاحظة الدعوى الثانية من إجراء التعديل في أنماط هذه المكتسبات الحديثة بما يتوافق مع الهوية والقيم الإسلامية. وقد يكون ذلك متعسّراً أو ممتنعاً في البداية إلّا أنّه سهل المنال مع الإصرار والمثابرة المتواصلة بل قد يكون أسلمة الأساليب الحديثة والنظم المعاصرة هو بالتفكير الجدّي باستحداث نظم بديلة مصمّمة تتوفّر على حداثة الآليات وتحديث الأساليب مع رعايتها للقيم والأهداف الدينيّة.

فمثلاً في النظم السياسيّة هناك جملة من الآليات في المشاركة العامّة ورقابة الجمهور ومحاسبته للهيئة الحاكمة، كما أنّ هناك عدّة صياغات لإجراء مداولة وانتقال السلطة والقدرة بالطرق السلميّة بنحو يمنع من الاحتكار والاستبداد في السلطة وإن لم تكن هذهالأطوار كافلة لتحقيق تلك الغايات بنحو تامّ وافٍ كامل إلّا أنّ هذا المقدار النسبي ملحوظ بعين الاعتبار.

كما أنّ الاعتبار بتجارب الأمم والتطوّرات الحاصلة لديهم لا يعني التفريط

ببعض الأساليب التقليدية الموجودة لدينا الّتي هي رغم تقليديتها وتقادم استعمالها منذ الأعصار القديمة إلّا أنّها تحمل قدراً كبيراً من الشفافية والبساطة والسرعة في الوصول إلى تلك الغايات والضمانة في إنجازها.

مراتب النظام ومراتب التشريع والقانون

إنّ هناك نظماً وتقنيناً وتشريعاً فردياً للفرد ، ثم يتّسع إلى نطاق الأسرة ، ثم إلى نطاق المجتمع والبلاد والوطن ، ثم يتّسع إلى نطاق الإقليم من الدول ، ثمّ يتّسع إلى نطاق الأسرة الدولية. ولكنّ الملحوظ في التشريع الإلهي ملاحظة نظام البيئات المختلفة الأرضية ونظام السماوات ونظام الملائكة ونظام الجنّ ونظام العوالم وتمام الخلقة ، بل الأعظم من كلّ ذلك نظام الحضرة الإلـهيّة وسدنة سرادقات الربوبيّة ، فإنّ لها نظاماً علمياً مهيمناً.

وإلى ذلك يشير ما ورد في زيارة سيد الشهداء عليه السلام : **« السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره »** فإنه إشارة إلى تشريع الحقوق الإلـهيّة واعتبار الشخصيّة الإلـهيّة للحسين عليه السلام أي كونه خليفة الله وحجته في أرضه ـ في التشريع والقانون الوحياني.

وذلك نظير قوله تعالى: **﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ ﴾**[1] فإنّ التعدّي والجحود لمقام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بما هو منتسب إلى الحضرة الإلهيّة كرسول ، فحرمة الله وحقّه متمثّلة فيه صلى الله عليه وآله وسلم .

وهذا ممّا يبيّن سلسلة مراتب نشوء الحق ومنظومة الحقوق ومبادىء القانون.

---

(١) الأنعام ٦: ٣٣.

وأنّ غاية ما يلاحظ في تقنين الدساتير أنّها تنطلق من أهداف تذكر في ديباجة الدستور تتّصل بمصالح ومنافع المجتمع الإنساني والبيئات المحيطة به بملاحظة ما يصبّ نفع تلك البيئات في المجتمع. ثمّ يتسلسل التقنين تنزّلاً وتفصيلاً وانشعاباً إلى ملاحظة الفقرات المختلفة في المجتمع وأبعاده المتعدّدة وإلى تقسيمات عديدة في البيئات الإنسانيّة ومجالات الحياة البشريّة إلى المجاميع الأصغر فالأصغر. إلى أن تصل إلى الأسرة أو الفرد، سواء ذلك على صعيد التقنين الدستوري أو التشريع البرلماني النيابي أو الوزاري والبلدي.

بينما لا يلحظ في كلّ هذه المسيرة التشريعيّة التقنينيّة عالم البيئات الأُخرى بما تشتمل من علوم ونظم، كبيئة الجمادات والحيوانات والنباتات والفضاء والعالم الروحي وغيرها من العوالم غير المرئيّة المؤثّرة في هذا العالم الماديّ.

فكلّ هذه المحاسبات والنسب والموازنات غير داخلة في الحساب والأفق العلمي للمقنّن البشري، وبخلاف ذلك في التشريع الإلهي الوحياني، فليس تنحصر محاسبات المجتمع الإنساني وتداعيات أفعاله وأنشطته مع العوالم المختلفة الحاضرة الراهنة بل تلحظ تداعيات ذلك مع العوالم المستقبليّة الآتية.

والأعظم من ذلك يلحظ تناسب الفيض الإلهي من الحضرة الربوبيّة إلى كلّ العوالم السفليّة. وكم وقف البشر على غايات حكيمة في التشريع الإلهي حافظة لدورة الطبيعة المادية الّتي يعيش فيها بدن الإنسان من الماء والهواء والتراب والنبات والحيوان، فضلاً عن عالم الروح والعوالم المعنويّة، حيث يؤدّي التفريط في متابعة التشريع الإلهي والالتزام به واستبداله بتشريعات وضعيّة بشريّة أدّى إلى الخلل الكبير في نظام الدورة الطبيعيّة.

المفارقة بين التقنين والعمل
المخالفان للتشريع الإسلامي السياسي

وقال الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تذكرة الغافل**[1] ما تعريبه:

«إنّ تغيير الأحكام من مختصات الرسل بالوحي الإلهي قبل بعثة خاتم المرسلين، فمن يرد أن يندرج في الإسلام لابدّ أن يقبل الإسلام على هذا الوصف وإلّا فيحكم عليه بحكم الخالق القهّار بأن يكون ذليلاً في بلد الإسلام وخارجاً عن ملّته. وبمجرّد الظلم والإجبار على أخذ المال في قبال دم الكافر من المسلمين فإنّ ذلك لا يسوّغ تغيير القانون الإلهي أو جعل القانون على خلافه ولو في مورد واحد لأنّ المخالفة العملية للقانون الإلهي فسق ولكن تغييرها كفر لأنّها تخطئة للقانون الإلهي».

---

(١) «تغيير احكام از مختصّات رسل است بوحى، ما دامى كه خاتم رسل مبعوث نشده باشد پس اى كسى كه ميل آن دارى مساوى با مسلم باشى در بلد تو اسلام قبول نما تا مساوى باشى، وإلّا به حكم خالق قهّار بايد در بلد اسلام خوار وذليل باشى ومحض آنكه زمانى به ظلم وقهر مبلغ خطيرى مال در عوض خون كافرى از مسلمانان گفرتند نمى‌شود كه جائز شود تغيير بدهند قانون الهى را وجعل قانونى بر خلاف آن نمايند ولو در يک مورد زيرا مخالفت عملى قانون الهى فسق است ولى تغيير دادن آن كفراست چونكه تخطئه قانون الهى است نسبت به اين زمان».

والّذي أشار إليه ﷺ بغضّ النظر عن التكفير والحكم بالكفر فإنّ له صوراً وشقوقاً مختلفة الحكم بين الفسق والضلال وبعض الصور القليلة فيها هي الّتي تنتهي إلى الارتداد.

إنّ التفرقة الّتي ذكرها متينة جدّاً فإنّ المخالفة العملية أي في مقام العمل للأحكام من قبل الحاكم والمدير في النظام السياسي للقوانين الشرعيّة غايتها الفسق العملي والظلم. وأما المخالفة الالتزامية أي تبنّي القوانين المخالفة للقوانين الإسلامية فقد يعدّ في بعض درجاته ارتداداً. ولابدّ من الالتفات إلى أنّ درجات التقنين لا تعدّ كلها من التقنين الثابت فإنّ التقنينات الوزارية جملتها في الغالب أحكام متغيّرة لا يبنى على ثباتها بنحو دائم، ومن ثم هي دون تشريعات المجالس النيابيّة في الثبات وكذلك الحال في تشريعات المجالس النيابيّة فإنها في حين كونها أكثر ثباتاً من التشريعات الوزارية إلّا أنّها مع ذلك قابلة للتغيّر بالقياس إلى التشريعات الدستوريّة، بل وكذلك الحال في التشريعات الدستوريّة فإنهم لا يتبنون في الفقه الدستوري ثباتها إلى الأبد وإن كانت بالقياس إلى التشريعات النيابيّة أكثر ثباتاً إلّا أنهم ينصّون على أنّها قابلة للتغيير وإنّما الثابت هو المبادئ الدستوريّة.

فبالحقيقة التقنينات الوضعية ذات درجات وطبقات ومراحل بعض درجاتها النازلة ألصق بالعمل فهي بمثابة التدابير العملية وبعضها ذات وجهتين بين التقنين والتدبير العملي وبعضها ذات صبغة تقنينية أكثر لكنّها متعلّقة بتدبير النظم والنظام أيضاً.

وهذه المسألة وقعت محلّ جدل قديم وحديث حيث ذكرت في عنوان مسألة تكفير حاكم الجور وإن كان متظاهراً بالشهادتين وقد أثير هذا البحث في إمكانية

التفكيك بين مسألة الإنكار وبين مسألة الحكم بغير ما أنزل الله مع الإقرار بعدم كونه حكم الله وأنّه هل فسق وظلم أو أنّه كفر، لتبنّي ما علم من الدين خلافه بالضرورة، وقد احتدمت أقوال المفسرين في ذلك في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[1]، ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[2]، ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[3]، فجملة من مفسري العامّة خصّوها باليهود وأهل الكتاب كي يبعدوا نائرة التكفير عن حاكم الجور المسلم، لا سيّما وأنّهم بنوا على قاعدة وجوب طاعة الحاكم الفاسق وحرمة المخالفة والخروج عليه ما لم يكن كفراً بواحاً بينما أفرط الخوارج فقالوا إنّ الآية عامّة لكلّ من خالف الشرع وحكم الله فبنوا على تكفير مرتكب كلّ كبيرة أو كلّ معصية.

ومن المفسرين وجلّهم من الإماميّة ذهبوا إلى التفرقة بين الإنكار والاستهانة أو مجرّد المخالفة فهو فسق أو بلحاظ الجور على الآخرين فهو الظلم.

ومنهم من حمل الكفر على مقابل الإيمان أو مقابل التقوى لا مقابل ظاهر البقاء على الملّة وعلى أيّ تقدير فالتبنّي للحكم يختلف بحسب مراتب التشريع كما مرّ بيانه بين كونه عملاً ولو سياسياً نظامياً وبين كونه تشريعاً كلّياً ثابتاً نظير التفرقة بين الحكم في الفتوى والحكم في القضاء، فالقضاء بغير ما أنزل الله لا تكون تداعياته على نمط الفتوى بغير ما أنزل الله، وكذلك الحال في الحكم التدبيري السياسي التنفيذي.

---

(١) المائدة ٥: ٤٤.

(٢) المائدة ٥: ٤٥.

(٣) المائدة ٥: ٤٧.

المفارقة بين القوانين الدستوريّة المتغيّرة والتشريع الإسلامي الثابت

واعترض الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تحريم مشروطيت**[1] على تغيير قوانين الدستور من أنّ أحكام الشريعة ثابتة لا تبدّل فيها وأنّ العناوين الثانوية كطاعة الوالد والنذر واليمين ونحوها ليست ذات مساحة كبيرة توجب تغيّر الأحكام وأنّ القول بجواز تغيير القوانين يوجب شمول إمكانية التغيير إلى تلك القاعدة القانونيّة وهي إشراف ونظارة الفقهاء والمجتهدين على التشريعات النيابيّة أو على مثل المادّة الأصلية الأساسيّة وهي كون دين الدولة الإسلام.

أقول: ما ذكره وجيه بمعنى وارد على صعيد وغير وارد على صعيد آخر.

أمّا وروده فعلى تقدير شمول التغيير الدستوري ـ المخوّل إلى النوّاب أو إلى تصويت صناديق الاقتراع ـ إلى الموادّ الأصلية في الدستور الّتي هي في الحقيقة المنابع والمصادر الأمّ للدستور وهي في حقيقتها ليست مواد دستوريّة، بل هي أقرب إلى تعيين خلفيّة الدستور الّتي انطلق منها.

---

(١) ص ١٠٩: «مى‌گويد مواد قانونيه قابل تغيير است آيا اين تغيير از اسلام به كفراست يا ازكفر به اسلام ... عناوين ثانويه كه در شرع منشا اختلاف حكم مى‌شود مثل اطاعت والد يا نذر يا يمين ونحو آن در فقه محصوراست واكثريت آراء بقال وبزاز آن نيست».

ومن هذا القبيل الموارد الّتي أشار ﷺ إليها.

وكذلك الحال في ما أفاده من محدودية العناوين الثانوية في التغيير، فإنّ شأن العنوان الثانوي ليس إلّا حالة طارئة مؤقتة وليست ثابتة منقلبة وإلّا لانقلب حكماً أوليّاً، مضافاً إلى كون ملاكات العناوين الثانوية ليست على الدوام تفوق في الأهميّة على مصالح الأحكام وملاكاتها في الأبواب المختلفة لتتقدم عليها وتكون رافعة لها؛ هذا في الجانب الأوّل.

وأمّا الجانب الثاني وهو عدم ورود الاعتراض على تغيير بعض الموادّ فهو من جهة أنّ التشريعات النيابيّة وجملة من التشريعات الدستوريّة دورها في الحقيقة هو تطبيقي لأحكام الشريعة الثابتة على الموضوعات والبيئات المتغيرة وفي مقام التطبيق يتبدّل الحكم بتبدّل الموضوع والبيئة الموضوعية وهذا بالدقّة دور المجالس النيابيّة في مراقبة المتغيّرات في الموضوعات العامّة في النظام الاجتماعي ليكون آلة رابطة منسّقة بين ثوابت الأحكام والمتغيّرات للأوضاع.

غاية الأمر يكون دور نوّاب المجلس أشبه بالخبراء الموضوعيّين لتنقيح الموضوعات فلابدّ من إشراف المتخصّصين في الفقه والشريعة على ما يستصوبه ويصادق عليه النوّاب.

حدود صلاحيات التقنين
الدستوري والنيابي والوزاري والبلدي

من قواعد الفقه الدستوري المهمّة وأصول التقنين هي معرفة دائرة وحدود القانون والتقنين الدستوري، وبالتالي تحديد صلاحيّة حدود إشراف الدستور، وكذلك الحال بالنسبة إلى التقنين في المجالس النيابيّة والوزاريّة والبلديّة كي لا يتعدّى كلّ تقنين مجاله ودائرته المرسومة.

ومن المقرّر في تقنين الدساتير انطلاق التشريع الدستوري من مبادئ معيّنة ينطلق منها الدستور وتذكر تلك المبادئ عادة في ديباجة الدستور، وشرعيّة فصول الدستور تستند إلى تلك المبادىء فتكون تلك المبادئ مصدر ومنبع مهيمن على تشريعات الدستور. ومقتضى هيمنة تلك المبادئ على تشريعات فصول الدستور أنّ انضباط التقنينات الدستوريّة وميزانها هو بتلك المبادئ، ومن ثمّ لا يتصوّر تصرّف التقنينات الدستوريّة في تلك المبادئ. فبالتالي تكون المبادئ والّتي هي أهداف الدستور خارجة عن صلاحيّة الدستور.

وكذلك الحال النسبة بين التقنينات الدستوريّة وتقنينات المجالس النيابيّة. فإنّ منطلق التشريع النيابي هو التقنينات الدستوريّة، فلا تكون التقنينات الدستوريّة مورد تصرّف للتقنينات النيابيّة. وكذلك الحال في النسبة بين تقنينات المجالس النيابيّة والتقنينات الوزاريّة، وكذلك الحال أيضاً في هيمنة التقنينات

الوزاريّة على تقنينات المجالس البلديّة.

بل الحال في ما بين التقنينات الدستوريّة في نفسها كذلك، فإنّ فصول الدستور يهيمن أوائله على تواليه، وكذلك تقنينات المجالس النيابيّة في ما بينها أو الوزاريّة والبلديّة.

ولا يخفى أنّ منظومة التقنين الدستوري ليست إلّا باب من أبواب الأحكام الفرعيّة في الدين وهو ما يرتبط بالفقه السياسي والاجتماعي بدائرته العامّة الشاملة للقضاء والاقتصاد وغيرهما. كما أنّ الأحكام الفرعيّة مصدرها عمليّة الاستنباط من الكتاب والسنّة والإجماع الّذي يمثّل الضرورات الثابتة الدينيّة والعقل، وللاستنباط موازين وقواعد يقوم بها الفقيه والمجتهد وهي تختلف عن قواعد وضوابط التقنين الدستوري فضلاً عن التقنين وتشريع المجالس النيابيّة، إذ قواعد التقنين الدستوري هي ضوابط يراعى فيها إدارة وتدبير تنفيذ الأحكام على صعيد التطبيق المنظومي المنجسم كما مرّ بيانه مفصّلاً.

وبالتالي فحيث إنّ الدين والتشريعات الوحيانيّة سواء الثابتة الضروريّة أو المشهورة بين العلماء أو الاجتهادية للفقيه المبسوط اليد المتنفّذ هي بمثابة مصادر ومنابع التقنين الدستوري، لا يطالها التقنين الدستوري بالتصرّف أو التغيير فضلاً عن التقنين النيابي. فيكون دور التشريعات الدستوريّة والنيابيّة والوزاريّة والبلديّة هو في نظم وتدبير انشعابات تلك القوانين الكلّية ونظم سلسلة طبقات الموضوعات بمنظومة يعتمد فيها آليات التحرّي والكشف التخصصي لكلّ موضوع وبيئته ومجاله وبيان العلاقة بين تشابك وتداخل الموضوعات بأنماطها المعقّدة.

وبعبارة موجزة: دور الاستنباط الفقهي للفقيه يرتبط بجانب المحمول والحكم

والأحكام ، بينما الجهاز التشريعي في النظام السياسي الحاكم يتكفّل جانب منظومة الموضوع والموضوعات ومنظومة بيئاته المختلفة ، إذ قول أهل الخبرة في عالم الموضوعات وشؤون بحورها حجّيتها مختصّة بأهل الخبرة في كلّ مجال .

وعليه فموارد الفتوى والاجتهاد للفقيه هي الأُخرى خارجة عن صلاحيات الدستور بل هي من المنابع والمصادر ، فتبقى وظيفة التشريعات الدستوريّة والنيابيّة فضلاً عن الوزارية في مجال التطبيق والتشريع الآلي التطبيقي والتشريع التدبيري النظمي .

الفصل الثاني

التقنين في المجالس النيابيّة والوزاريّة
ومشاركة الأمّة في الحكم عبر التقنين





النظر في بدعية التشريع في المجالس النيابيّة

قال الشيخ فضل الله النوري ﷺ في رسالته **تحريم مشروطيت**[١] ما محصّله:

أنّ تدوين القانون في المجالس النيابيّة بدعة وضلالة إذ لا معنى للوكالة وأيّ شيء هو الموكل فيه، فإن كان من الأُمور العرفية فلا حاجة لتخريج شرعيّته وإن كان من الأُمور الشرعيّة العامّة فهو أمر ولائي وليس من موارد الوكالة، والولاية في زمن غيبة إمام الزمان عجل الله فرجه هي للفقهاء والمجتهدين وليست للبقال والبزاز واعتبار اعتماد آراء الأكثرية غلط بحسب مذهب الإماميّة وأي معنى للتقنين مع وجود قانون الإسلام.

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ جملة من النقاط:

الأوّل: كون تدوين القانون بدعة، بأنّ تدوين القانون إنّما يكون بدعة في ما إذا

---

(١) الصفحة ١٠٣ و ١٠٤: «... تارفته رفته بناى نظامنا حد وقانون نويسى شدگاهى با بعضى مذاكره مى‌شد كه اين دستگاه چه معنى دارد چنين مى‌نمايد كه جعل بدعتى واحداث ضلالتى مى‌خواهند بكند والا وكالت چه معنى دارد موكل كيست وموكل فيه چيست اگر مطالب امور عرفيه است اين ترتيبات دينيه لازم نيست واگر مقصد امور شرعيه عامه است اين امر راجع به ولايت است نه وكالت وولايت در زمان غيبت امام زمان عجل الله تعالى فرجه الشريف با فقها ومجتهدين است نه فلان بقال وبزاز واعتبار به اكثريت آراء به مذهب اماميه غلط است وقانون نويسى چه معنى دارد قانون ما مسلمانان همان اسلام است».

انجر إلى تدوين قوانين مخالفة للكتاب والسنّة وإلّا فمع كون تلك القوانين المدوّنة ليست إلّا تطبيقات وآليات لإقامة الأحكام الأوليّة في البيئات والموضوعات والمصاديق الحديثة يكون ذلك من تفعيل وإحياء القوانين الإسلاميّة ، وبعبارة أخرى: المفروض في قوانين النظام وقوانين الدستور أنها ليست إلّا فقهاً نُظمياً يراعى فيه كيفيّة نظم تطبيق القوانين الإسلامية الأولية وكيفية التوفيق بينها في مقام التطبيق والتدافع على الصعيد العام وهذه العملية في الحقيقة أحد أنحاء الاستنباط الفقهي مما يرجع إلى الموضوعات المستنبطة ، فما يقوم به المجلس النيابي من التقنين يحتاج إلى إشراف الفقهاء أيضاً ، نظير ما نجده في عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر.

وما ذكره من رجوع القوانين في الموضوعات إلى الأُمور العرفية وهي لا تحتاج إلى تدوين فدعوى بعيدة عن الواقع فإنّ الأُمور العرفية ذات الشأن العام لا تضبط إلّا ضمن نظام خاص وإلّا لانشعب الأمر العامّ وتصدّع.

الثاني: من كون وكالة الأعضاء عن الناس في المجالس النيابيّة هي الولاية لا الوكالة فما أفاده ﷺ متين فإنّ النيابة إذا فرضت على صعيد الأُمور العامّة فلا تؤول إلى مجرّد الوكالة لا سيما مع عدم الانعزال في فرض المجالس النيابيّة في مدّة دورة المجلس النيابيّة إلّا في موارد استثنائية إلّا أنّ كون هذا المنصب ولائياً لا يستلزم المنافاة مع كون الولاية النيابيّة عن المعصوم موكلة إلى الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبة ، وذلك لأنّ دور المجالس النيابيّة في الدول العصرية يتحمّل مهامّ متعدّدة وبلحاظ اختلاف المهامّ فإنّه تتعدّد مصدر شرعيّته.

فمن مهامّه الأولى مراقبة الحكومة وجهاز الحكم وهذا حقّ عامّ للأمّة كما تثبته الآية الكريمة ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ**

وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[١].

وكما سنّ ذلك الرسول صلى الله عليه وآله في حكومته حيث فتح للناس باب مراقبة أجهزة حكومته الّتي يرعاها ويدبّرها تعاوناً من الأمّة مع النبيّ صلى الله عليه وآله في مراقبة ومحاسبة أعضاء وأفراد الحكومة، وكما هو الحال في سيرة علي عليه السلام في حكومته وكما هو المقرّر في مذهب أهل البيت عليهم السلام من أنّ الإيمان بالله لابدّ وأن يكون على وفق البيّنة والبيان والإيمان برسوله على وفق المعجزة والبرهان، والإيمان بالإمام لابد أن يكون على وفق آلية العدل واحكام القسط فإذا كان هذا حال الإيمان من أن يكون على وفق بصيرة وعيان فما ظنّك بالطاعة والمتابعة في إقامة الأحكام ؟ فإنّ المعصوم وإن كان معصوماً إلّا أنّ جهاز حكومته ليس بمعصوم فتكون مراقبة الناس والأمّة والرعية ومحاسبتهم لجهاز الحكم بمثابة النصيحة لأئمّة الدين والمعونة لهم. وعلى ضوء هذا الأصل فللأمة حقّ في اتّخاذ آليات مختلفة متناسبة مع كلّ زمن وبيئة لإقامة المراقبة والمحاسبة وعملية الرصد.

هذا مع بقاء حقّ الرصد والمراقبة والمحاسبة للأمّة بكلّ آليّة مستجدّة، فلا ينحصر أداء ذلك الفعل بمن ننتخبه من نوّاب المجلس، فيبقى لها اتّخاذ وسائل أخر كالإعلام وغيره، فإنّ لها الردّ على المنكر على مستوى الكلمة والموقف وغير ذلك وأمّا بقيّة المستويات فموكول إلى صاحب التدبير الشرعي في الولاية العامّة.

كما أنّه من مهامّه الأُخرى: فسح المجال لمشاركة الأمّة في القيام بمسؤوليات الحكم وأداء واجباته فإنّ ولاية الحكم في الأصل والمنتهى هي لله وللرسول صلى الله عليه وآله ولأولي الأمر المطهّرين من أهل بيته، والإذن في التصدّي والحكم في شعبه

---

(١) التوبة ٩: ٧١.

مستمدّ منهم، وعلى الرغم من كلّ ذلك فإنّ على الأمّة واجب مسؤولية الإعانة والمواظبة في إقامة الحكم والمتابعة لهم، وهذا يستلزم المشاركة منهم بهذا المعنى في الحكم لا بمعنى الشركة في الولاية والصلاحيات وهو مغزى وحكمة قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.

وآلية المجلس النيابي آلية مهمّة لنحو مشاركة الناس في ذلك، فهذه مشاركة المحكوم في الحكم مع الحاكم العادل.

وثالثة المهامّ للمجلس النيابي: إبداء المشورة الخبرويّة، فإنّ حجّية أهل الخبرة ثابتة مقرّرة في فقه أهل البيت عليهم السلام في تشخيص الموضوعات المختلفة بالنسبة إلى سائر المكلّفين في ظلّ حجية المعصوم عليه السلام الفوقيّة المهيمنة، فإنّ للمعصوم عليه السلام أن ينفذ الموازين والأمارات الظاهريّة، فهذا الدور الاستشاري الخبروي وتدبيره وتنظيمه ونظم فصوله إنّما يتمّ بهذه الآلة في التدبير البشري الحديث.

ورابعة: ما قد يستفاد من قولهم عليهم السلام في نصب الفقيه نائباً عنهم أنّهم عليهم السلام خوّلوا عموم المؤمنين للإسهام في إدارة الشأن العامّ كما في قولهم عليهم السلام خطاباً للمؤمنين: **«فانظروا إلى رجل منكم عرف حلالنا ...»**، وقولهم عليهم السلام: **«فاجعلوه حاكماً»**، وقولهم عليهم السلام ثالثاً: **«أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»**، وقولهم عليهم السلام **«... فللعوام أن يقلّدوه»** فيكون المجلس النيابي نحو أداء لهذه المسؤوليّة.

الثالث: ما أفاده قدس سره من أنّه لا اعتبار في مذهب الإماميّة لأكثرية الآراء هو الصحيح المتين إجمالاً حيث إنّ معنى الشورى والشور والتشاور هو تبادل الآراء والخبرات والتجارب لأجل استخراج واستكشاف الرأي الصائب والدليل

والبرهان والشواهد عليه. فالموضوعية والمدار على ذلك لا على كمّية القائلين ولا هويّة القائل؛ لأنّ الشور والتشاور والاستشارة ينطوي على الاطلاع على الآراء وجمع المعلومات في سياق «**أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه**» **وأعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله**[1]. ومن ثمّ يجب وضع النظام والآليات سواء في المجلس النيابي أو بقيّة المجالس الّتي تتألّف وتتكوّن من جمعيّة متكثرة من الأعضاء والعناصر يمكن عبر ذلك النظام الآلي مراعاة صوابيّة الآراء ووضوح الأدلّة، وقد ذكر فقهاء الإماميّة بعض تلك الضوابط والآليات نظير الأكفأ خبروية فيراعىٰ الجانب الكيفي، فإن تساوى يراعى الجانب الكمّي من باب قوّة الكشف بتظافر الأمارات لا من باب تحكيم إرادة الأكثرية.

---

(١) روضة الواعظين: ٨. كنز الفوائد: ١٣٨.

حقيقة التشريع الّذي ترتكبه المجالس النيابيّة

قال الشيخ فضل الله النوري في رسالته **تذكرة الغافل** [1] في معرض إشكاله على مجلس الشورى النيابي حيث يصوّب القوانين برأي الأكثرية:

«إن كان المقصود جعل قانون جديد ومن ثمّ سمّي المجلس بالسلطة التشريعيّة فهذا ينافي الإقرار بالنبوّة وخاتمية سيد المرسلين وكمال الدين، وإن كان المقصود جعل قوانين موافقة للشرع فهذا خارج عن صلاحيّة وكلاء المجلس مع أنّه عمل بالاستحسان العقلي الحرام، وإن كان المقصود تعيين القوانين الّتي تتكفّل الموارد الجزئية بأعمال موظفين الدولة، فهذا لا يرتبط بالشأن العام لشؤون الناس كي يكون مختصاً بالشارع، فلماذا يسند إلى الشرع والقرآن ويشرع بإمضاء علماء الدين، وإن كان المقصود تعيين القوانين الإلـهيّة وإجرائها فأيّ صلة لعامّة الناس والفرق من الأديان الأُخرى بذلك، وأيّ صلاحية لهم فيه، ولماذا تطلب آراؤهم في الشؤون العامّة، ولماذا لا يذكر الدليل الشرعي على ذلك؟».

مواقع مشاركة الأمّة في الحكم

وفيه:

---

(١) الصفحة ٥٨ ـ ٥٩: «... اگر مقصودشان جعل قانون جديد بود چنانكه اين هيأت را مقننه مى‌خوانند، بى اشكال تصديق بصحّت آن منافات با اقرار به نبوت ...».

أنّه قد مرّ الكلام حول الشقّين الأولين. أمّا الشقّ الثالث والرابع فالجواب عنهما يتوقّف على بيان حدود مشاركة عموم الناس في الحكم المرسومة من قبل الشارع. أمّا صلاحيّة الأمّة في المشاركة في الحكم فإنّ أصل مشروعيّة الحكم والصلاحية هي لله تعالى ومنه مبدؤها ثمّ للرسول وثمّ لأولي الأمر المطهّرين إلّا أنّه رغم ذلك فقد رسم الشارع للأمّة عدّة أدوار ومسؤوليات ونوافذ قد أشرنا إليها إجمالاً فيما سبق وسيأتي بيانها تفصيلاً في الفصول اللاحقة.

منها: رقابة الناس لنظام الحكم والحكومة حتّى في حكومة المعصوم، فإنّ المعصوم وإن كان معصوماً عن الزلل والخطأ والجهل والجهالة إلّا أنّ الجهاز البشري الّذي يستعين به في نظام الحكم ليس بمعصوم، ومن ثمّ كانت الحاجة لإشراف المعصوم نفسه ولتعاون الأمّة مع المعصوم في هذه الرقابة ولتعاون ونصرة الأمّة معه في هذه الرقابة، وآليات هذه الرقابة تختلف من زمان إلى آخر ومن تلك الآليات في العصر الحاضر المجلس النيابي وكذلك وسائل الإعلام والنقابات والجمعيّات والمنظّمات الحقوقيّة، فليس وظيفة المجلس النيابي التقنين فقط.

ومنها: المشاركة في مسؤولية إقامة النظام الصالح ومدافعة الأنظمة الفاسدة سواء في الجانب السياسي أو الحقوقي أو التقنيني أو الاقتصادي أو غيرها من المجالات، وهذا ممّا يبيّن أنّ أصل مشروعيّة الحكم وصلاحيّته وإن كانت مبدؤها ومصدرها لله ثمّ للرسول وأهل بيته إلّا أنّ مسؤولية إقامة الحكم العادل الصالح هي مسؤولية وواجب وظيفي يشترك فيه جميع الأمّة.

ومنها: حجّية أهل الخبرة والنخبة المتخصّصة في المجالات المختلفة في جهاز الحكم في الموضوعات للبيئات المختلفة والمراتب المتعدّدة، فإنّ مشاركة

ومساهمة النخب المتخصّصة في جهاز ومواقع الحكم أمر لابدّ منه. وهذه المشاركة تتّخذ آليات مختلفة بحسب الأعصار سواء في الجانب التنفيذي أو الجانب الاستشاري والتقنيني وغيرها من الأدوار الأُخرى ممّا يضبط محصّلته بأنّ أنشطة الحكم فعل مشترك بين الحاكم والمحكوم، فهناك نسبة من المشاركة بينهما إذ الفعل لمّا كان بين الطرفين من جهة الفاعليّة ومن جهة الانفعال كان تحقق الفعل لا محالة منوط بإرادة كلّ منهما في وجوده الخارجي وفي تحمّل مسؤولية إيجاده وإن كانت تلك المسؤوليّة وتعيين طرف الحاكم هي منه تعالى.

وهذا بمثابة برهان عقلي نظري على مبحث من الحكمة العملية.

هذا كلّه في مقدار صلاحية الأمّة في المشاركة في الحكم.

حقيقة التقنين النيابي

وأمّا كيفيّة التقنين في المجالس النيابيّة وربط التقنين في الموضوعات بالشأن العامّ حيث أشكل ﷺ في استناد تلك التقنينات إلى الاستحسان العقلي وأنّ التقنين المرتبط بصغريات أعمال موظّفي الدولة لا ربط لها بشؤون العامّة ولا تستند إلى الشرع والقرآن ولا ضرورة لإشراف علماء الدين.

ويلاحظ على كلامه ﷺ :

أوّلاً: إنّ التقنين في المجالس النيابيّة وإن كان مآله إلى التطبيق على الموارد والصغريات والموضوعات، إلّا أنّ هذا التطبيق يحتاج إلى تدبير في ضمن نظم وخبرة بالموضوعات. ومن ثمّ يكون دور التقنين النيابي تملأ حلقة وحلقات فراغ متوسطة بين الفتاوى الكلية للفقهاء والموضوعات الجزئيّة المتشخّصة ذات الطابع العامّ والشأن المتّصل بالنظام الاجتماعي، فمن جهة الموضوع العام يتوقّف

تشخيصه على أهل التخصّص والخبرة في الموضوعات المختلفة وعلى مداولة ذوي الاطّلاع والاهتمام في الشؤون العامّة ذوي الرأي الراجح والبصائر مع إلمام فضيلي أو اختصاصي في القوانين والأحكام العامّة الفقهيّة في الباب والأبواب المراد إعمالها وتطبيقها. فيتحصّل أنّ هذه المرتبة من التقنين ذات موقع ضروري ملحّ. نعم، من اللّازم كما تقدّم عدم مصادمتها مع التشريعات العامّة بفعل التغيّرات وطروّ البيئات المختلفة، وهذا ممّا يستلزم مداولة تقنينية مستمرة لتغطية تغيّرات البيئة.

ثانياً: إنّ الموضوعات والموارد الّتي يعالجها التقنين النيابي ممّا يكون جملة منها من وظائف جهاز الدولة وليست موضوعات جزئية بحتة كي لا تكون من وظيفة الشرع الإشراف عليها؛ فهي ممّا يتّصل بالشأن العامّ من ناحية الموضوع ويتّصل بإقامة الأحكام والولاية والتدبير بالعدل والقسط ممّا يتّصل بمنظومة الأحكام في الأبواب الفقهيّة.

ثالثاً: إنّ أدوات تشخيص الموضوعات وصياغة التقنينات على أنماط، فإنّ الموضوعات العامّة ذات الشأن العامّ ليست كالموضوعات الجزئية ممّا تقوم عليها البيّنة أو الأمارات المعتبرة في الموضوعات بل هي في الغالب تحتاج إلى استقراء وعملية إحصاء ورصد من مؤسّسات وخبراء للإحاطة بالبيئات المختلفة والظواهر المتعدّدة، وهذا النمط من الإحراز من تلك الموضوعات ليس باستحسان عقلي، بل هو أشبه أن يكون من قبيل الظن المعتبر بالانسداد الصغير.

مشروعية التقنين في المجالس النيابيّة عند الشيخ المحلاتي

وقال الشيخ إسماعيل المحلاتي في الجواب عن إشكالية بدعية التشريع في المجالس النيابيّة للشيخ النوري بأنّ مداولات أعضاء المجلس النيابي إنّما تقتصر على الأُمور العامّة والسياسات الكلية للنظام المتعددة الشعب ووظائف الإدارات لضبط القوانين عن مسار الاستبداد والفساد الإداري وعن العبث بالنهب والعبث.

وأهمّ وظيفة وواجب يقوم به المجلس النيابي هو تنظيم النظام وحفظ المسلمين من السياسات العدوانية الداخلية والأجنبية وهذان الواجبان من الأحكام الكبرى والواجبات العظمى في دين الإسلام الثابتة في الشريعة إلى يوم القيامة إلّا أنّ إقامة هذين الأصلين والغايتين الكبرويتين يتوقّف على سلسلة من التطبيقات والموضوعات والموارد المشتملة على المصالح والمفاسد والمنافع والمضارّ في البلاد، وبتوسط الموازنة بين الجانبين يحصل انتظام نظم البلاد مع لحاظ اختلاف الأزمنة والعادات وتغيّر الحالات الّتي لا تنضبط بميزان معين أو عيار مخصوص كي تكون على نسق وسياق واحد بل تعيين تلك الموازنة في كلّ زمان هو عبر أنظار عقلاء البلاد وأهل الحجى والدراية وعقول أمناء الأمّة وأهل الخبرة في الأوضاع السياسيّة وتشعّب المجالات الأُخرى ومشورة أهل البصيرة.

وعلى ضوء مصادقات القوانين النظمية والانتظامية تلزم السلطة التنفيذيّة

برعاية تلك المقررات ليحصل نظم وانتظام النظام في البلاد، وصلاحية أعضاء المجلس النيابي لا تتعدى هذه الدائرة، فالمشورة والتشاور والمداولة في الآراء والخبرات لتعيين المصالح والمضار في البلاد الإسلامية وتمييزها وتنفيذها في مقام الإدارة والحكم توجب سعادة المسلمين وحفظ بلادهم عن مخطّطات العدوان الداخلية والأجنبية، وهذا الدور مصيري في النظام العامّ وهو مثل سائر المصالح العامّة الكفائية الواجب القيام بها على جماعة من المسلمين ممّن لهم الأهلية للقيام بها، بل هذا الواجب هو ركن ركين لسائر الواجبات والأمور الكفائية وأقواها وأهمّها لتأثيره في نظم وانتظام الدين والحياة الاجتماعيّة لعموم المسلمين أكثر من غيره، ولأجل ذلك عدّ في الآية الكريمة في عداد اجتناب الكبائر والفواحش وإقام الصلاة والّتي هي من أهمّ فرائض الدين في قوله تعالى: ﴿وَمَا عِندَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾(١).

وقال الشيخ إسماعيل المحلاتي في ردّ إشكالية مشرّعية آراء الأكثرية للقانون والأحكام الّذي ذكره الشيخ فضل الله النوري وأنّ آراء الأكثرية ليس من العناوين الثانوية العارضة على المباحات المغيّرة للحكم الأولي إلى حكم إلزامي آخر كالعناوين الثانوية المعهودة. وأنّ إلزامات الدولة في المباحات أمر جار في الدول ونظمها لكنّها لا تمتّ للدين بصلة.

قال في جواب ذلك:

أوّلاً: الدور التطبيقي للمجلس النيابي:

---

(١) الشورى ٤٢: ٣٦ ـ ٣٨.

إنّ المجالس النيابيّة الّتي يتم فيها شورى الرأي إنّما الغرض منها هو الوقوف والبحث وتعيين وكشف المصالح في الشؤون العامّة وتعيين موارد المضار ومن الواضح أنّ تعيين مثل هذه الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة والأمور الموضوعية هي من شؤون أهل الخبرة والنخب سواء كانوا عالمين بالأحكام الشرعيّة أو جاهلين لأنّ البحث في المقام هو موضوعي ومتوقّف على الخبروية وسياسة البيئات المختلفة والمعنية بتلك الأمور، كما يشترط في النخبة الخبير أن يكون أميناً موثوقاً منزّهاً عن الأغراض الفاسدة.

فمع اتصافه بهذين الوصفين يكون قول النخبة والنخب والخبير والخبراء نافذاً.

ثانياً: أمارية الأكثرية النيابيّة والشهرة:

إنّه عند اختلاف آراء النخبة وأهل الخبرة يعوّل على الجانب الّذي يزداد فيه احتمال الإصابة لأنّ كلّاً من القولين أو الأقوال يكون أمارة وطريق لإصابة الواقع واستكشافه، وحيث إنهما تعارضا وتنافيا في الإراءة فيعوّل على جانب الأكثر لقوّة مظنّة إصابة الواقع وأبعديته عن الخطأ كما هو مفاد قول الصادق عليه السلام «**خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر**»[1].

ثالثاً: إلزامية المصلحة في المباحات:

إنّ الالتزام والإلزام في المباحات إنّما يكون تشريعاً محرماً إذا كان بعنوان ينسب إلى الشريعة وأما إذا كان بعنوان غير منسوب للشارع وإنّما بداعي غرض راجح آخر فليس هو من التشريع المحرم. وفي الحقيقة إنّ الإلزام المبحوث عنه

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٧: ٣٠٣، الحديث ٢١٤١٣.

في المقام هو نابع من ضرورة مراعاة المصلحة العامّة العائدة إلى عموم المسلمين وانتظام نظامهم المعيشي، فالوجوب الطارىء ناشىء من ذلك.

رابعاً: عموم المسؤوليّة يقتضي عموم المشاركة:

إنّ اللازم على المسلمين بنحو موحد مقاومة ومنع من يخون مصالح الأمّة من الحكّام لأنّ هذه المصالح عائدة إلى عامة المسلمين فاللازم على الأمّة القيام بالنظارة والحراسة لأنّ في عهدتها ومسؤوليتها انتظام النظام العام وأنّ دفاع الأمّة في مواجهة الفساد واهتمامها لأنّ البلاد بيت لعامّتهم وخرابه كخراب البيت الشخصي، وفي الحقيقة هذه المسؤوليّة من شؤون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مصاديق هذا الواجب العام؛ لأنّ حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة على صادعها آلاف التحية وعلى آله الطاهرين يرجع ويؤول إلى نظارة جمهور الناس وحفظهم المصالح الدينيّة والدنيويّة الموجبة للرفاه العامّ والباعثة لانتظام أمورهم والمعدّة لصلاح دينهم. وأيّاً منهم يخون في هذا الواجب العام فاللازم على البقيّة ردعه ومنعه معتبرين ذلك فريضة في ذمّتهم. ولو أنّ هذه المسؤوليّة والواجب الجماعي الّذي أسّس على يد صاحب الشريعة في الصدر الأوّل بقي يعمل به لبقيت شوكة الإسلام قوية ولانتشر الدين الحنيف في كافة أرجاء الأرض ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[(١)].

ومن كلّ ذلك يظهر أنّ ما ادّعاه ـ الشيخ فضل الله النوري ـ من أنّ سيرة المتشرّعة لم تزل على الفصل بين مقرّرات وإلزاميّات الدول الوضعية والحاكمين عن الشريعة إنّما يصحّ بلحاظ أنّ تلك الدول والأنظمة كانت تقتصر رعايتها في

(١) الرعد ١٣: ١١.

الدرجة الأولى على المصالح الشخصيّة والاستئثار والإثرة والاستبداد ومراعاة الأهواء والشهوات الخاصّة ومن أجل ذلك لم تكن الأمّة تتفاعل ولا تتجاوب ولا تهتمّ برعاية إلزامات تلك الأنظمة وقوانينها وأحكامها وتراها أنها من عدوانيات وظلم أولئك الحكّام.

أقول:

أوّلاً: آليّات مستجدّة للرقابة و المشاركة

ما ذكر الشيخ إسماعيل المحلاتي ﷺ من أسس قواعد النظام السياسي في الإسلام وإن كانت متينة كنقد أشرنا إلى أدلّتها في ما سبق إلّا أنّه يبقى الكلام في الآليات والسبل والطرق لإقامة تلك الأسس والنظم.

منها: مثلاً ما ذكره من ابتناء التشريعات المصادق عليها في المجالس النيابيّة على رعاية مصالح العامّة فإنّ هذه القاعدة والضابطة وإن كانت متينة إلّا أنّ آليتها لا تنحصر بالضرورة والاعتبار بإحراز قوّة الاحتمال وأقربيةِ الإصابة الموجود في رأي الأكثرية ، فإنّ العامل الكيفي هو الآخر مؤثّر في قوّة الاحتمال والأقربية ، ومن ثم انبرت الدراساتِ والأطروحات السياسيّة الأخيرة لأجل إرساءِ الحرية والعدالة إلى التفكير في صياغة آلية من الجانب الكيفي وأخذ التفكير بنحو مراعاة محاور أخرى دخيلة وكفيلة في تحقيق العدالة أيضاً ، دخيلة فى تحرّي الصواب والسداد في الأمور نظير أن تستحدث آليات لقوّة مراقبة الأمّة ونظارتها وآليات أخرى لإدارة وموازنة القدرة بين الحاكم والجمهور وكذلك استحداث آليات أخرى لتسهيل التغيير وانتقال السلطة بنحو سلمي لتفادي الفوضى والفساد وعدم الإخلال بالنظام المدني العام.

والحاصل أنّ الاستعانة بآليات أخرى كمراكز الدراسات والاستشاريات

والإحـصاء والمعلومات والبحوث والهيئات النقابية والمؤسسات العلميّة الاجتماعيّة الأُخرى المتحررة عن الإشراف الحكومي يزيد من تنضيج الآراء.

ثانياً: الدور التشريعي النيابي تطبيقي واستنباطي معاً:

إنّ ما يرتكبه المجلس النيابي من التشريع لا ينحصر في التطبيق المحض، أي لا ينحصر في التطبيق العفوي على المصاديق بل في جملة الأكثر من الموارد الانطباق يكون استنباطياً وليست المصاديق وبيئة التطبيق بسيطة واضحة، كما أنّ في جملة من الموارد الأُخرى يكون تحديد الحكم نتيجة موازنات بين قواعد وأحكام متعدّدة فيكون من قبيل الموضوعات المستنبطة كما أشرنا إليه من قبل.

وبعبارة أخرى أنّه لا يتمحّض شأن المجلس النيابي في استجلاء الرؤية حول الموضوعات المجردة البحتة فقط، وتنقيح الحال حول شؤونها، بل هناك جملة من الحالات الّتي فيها تداخل حيثيات الأحكام المختلفة وتأثير وتأثّر بعضها مع البعض، وهي جوانب تدخل في شأن باحث الأحكام من علماء الدين والقانون.

ثالثاً: التعيين بغير الأكثرية:

وأمّا كون الأكثرية أمارة فقد قرّبنا ذلك فيما سبق، نظير ما جعل كثرة العدد مرجّحاً في الأخبار ونظير جعل الشهرة حجّة مستقلّة أو جزء الحجّة لتوليد الوثوق والاطمئنان كما بنى على ذلك الشيخ الأنصاري وكما ورد في ترجيح الأكثر عدداً من البيّنات في باب القضاء مضافاً إلى كونها مرجّحة عقلائية في باب قول أهل الخبرة، إلّا أنّ الكلام في وجود آليات أماريّة أخرى لم تجد طريقاً لصياغة قانونية آلية يعمل بها في المجالس النيابيّة أو غيرها ممّا يعتمد فيه حالياً على رأي الأكثرية.

منها: الجانب الكيفي، كما لو كانت القلّة أكثر خبرةً بتفاوت في الدرجة

شاسعة أو بفارق بيّن وهو قد ذكر كمرجّح في جملة من الأبواب الفقهيّة كباب الحكومة في القضاء ولا سيّما باب الفتوى، حيث ورد في جملة من الروايات التأكيد على الأكثر علماً. بل قد جُعل في جملة من الروايات مقدّماً على الشهرة ولم يتّخذ بذلك آلية واضحة في المجالس النيابيّة وغيرها في مقابل رأي الأكثرية.

نعم، قد يقال إنّ المحاكم الدستوريّة آلية مبتنية على ذلك وهي حاكمة على تشريعات المجالس النيابيّة ولكنّها على أيّة حال آلية مستقلّة ليست في طيّات العمل في المجالس النيابيّة.

مضافاً إلى أنها آلية كيفية في الجانب الاستنباطي لتشريعات المجالس النيابيّة وليست في الجانب التطبيقي.

فمثلاً لم تجعل النتائج الّتي تتوصل إليها مراكز الدراسات المختلفة محكّمة على مداولات المجالس النيابيّة.

ومنها: عدم المخالفة للكتاب والسنّة وعدم مخالفة ما أدركه العرف موضوعياً من المحاسن العقليّة أو المستقبحات.

رابعاً: ضرورة مرجعية كلّ التشريعات لأساس ديني:

ما ذكره ﷺ في الإلزام في المباحات وإن كان متيناً في بعض جهاته إلّا أنّ التعويل على مجرّد النسبة للشرع وعدم النسبة لا يسوّغ عنوان الإلزاميّة، بل الإلزام لا محالة لابدّ أن يرجع إلى الشرع ولو عبر العناوين الثانوية سواء كانت تلك العناوين الثانوية في الحكم أو العناوين الثانوية في الموضوع، وضرورات المصلحة لا محالة لابدّ أن ترجع إلى عناوين الأحكام الأوليّة ونحوها عندما تنطبق تلك على المباحات انطباقاً ثانوياً إمّا لطروّ عنوان الحكم على المباحات ثانوياً أو لطروّ عنوان موضوع الأحكام الأوّلية طروّاً ثانوياً.

فالصحيح أنّه لا تديّن ولا تقيّد إلّا بالتشريع الإسلامي وليست هناك منطقة فراغ تملأها التشريعات الوضعية كي تكون في عرض تشريعات الشارع المقدس كما قد يتراءى ذلك في كلمات جملة من الأعلام، بل التشريعات المستجدّة لابدّ أن تكون منطلقة من أساس تشريعي ديني أي مما شرّعه الله ورسوله وأولو الأمر المطهرون من عترته. فكما تنطلق التشريعات النبوية من الفرائض الإلـهيّة تبعة لها وتنطلق التشريعات المولوية للمعصومين من تشريعات الله ورسوله لابدّ أن تنطلق تشريعات المجالس النيابيّة ونحوها من التشريعات للدولة من تشريعات الدين والشريعة ومنهاج المعصومين ﷺ.

فمثلاً قاعدة الشروط من كون المؤمنين عند شروطهم إلّا ما خالف الكتاب والسنّة وكذلك قاعدة الصلح جائز بين المسلمين إلّا ما خالف الكتاب والسنّة سواء على صعيد التشارط الفردي أو الالتزامات الجماعيّة أو على صعيد أنشطة الدولة والموضوعات السياسيّة الاجتماعيّة، أو على صعيد الالتزامات بين الدولة والأمّة فإنّ لزوم هذه الالتزامات نابع من الشرع لا بمجرّد تباني العرف ووضع الناس، غاية الأمر أنّ الشارع وضع ضابطة للنفوذ والإلزام ألّا تخالف تلك الالتزامات الواجبات والمحرّمات الأولية والثانوية.

وما يقال من عدم نسبة ذلك الإلزام إلى الشارع فهو بمعنى أنّ أصل تشريع الإلزام بنحو الخصوص لهذا الموضوع ليس في التشريع الأولي، فلا ينسب إلى الشارع وإنّما التشريع الأولي منصب على عنوان عامّ لا على هذا المصداق لا أنّ أصل الإلزام ليس من الشارع.

خامساً: درجات المسؤوليّة تقتضي درجات المشاركة:

أمّا ما ذكره ﷺ من أنّ عموم المسؤوليّة تجاه أمور الشأن العام هي على عاتق

وذمّة عموم الناس فهو متين ، لكنّ هذه المسؤوليّة متفاوتة سعة وضيقاً وموردا بحسب مؤهّلات كلّ فرد وبحسب اختلاف الكفاءة واختلاف المورد والبيئة والإمكانيّات ، فأهل الخبرة في الخبرات المتنوّعة تختلف المسؤوليّة الّتي على عاتقهم عن سائر الناس فإنّهم بحكم ما لهم من الخبروية والكفاءة تزداد على عاتقهم المسؤوليّة دائرة ودرجة ، ومن ثمّ ورد أنّ الله يحاسب العالم بشدّة قبل أن يحاسب الجاهل ، وعلى ضوء ذلك فالدخول في عضوية المجلس النيابي مخصوصة بأهل الخبرة والتجربة والممارسة في الأمور العامّة.

نعم ، انتخابها إلى النوّاب وإحراز الشرائط هي مسؤولية وصلاحية مفوّضة من قبل الشرع لعموم الأمّة ، وبعبارة أخرى إنّ الأمور الواضحة لدى الجميع تتّجه مسؤوليتها على عاتق الجميع بنحو الاستغراق ، وأما الأمور الّتي تأخذ طابعاً غامضاً في أحواله ويلتبسه جهات من التعقيد فإنّه تقع مسؤوليته على العالم المطّلع ذي الخبرة والاختصاص بذلك المجال ، ومنه يظهر عدم صحّة اختصاص هذه المجالات بذوي الاختصاص الفقهي كما توهّمه مقالة الشيخ النوري ﵀ ولا يعمّ سائر الناس كما توهمه عبارة المحلاتي ﵀ وإنّما الحال على التفصيل.

مشروعية المجالس النيابيّة وأهمية دورها عند النائيني

من أهمّ أدوار المجلس النيابي عند الميرزا النائيني قيامه بتحييد السلطة التنفيذيّة عن الانفلات والاستئثار بالسلطة بنحو منفرد استبدادي، أي تستبدّ بكلّ صلاحيات السلطة دون رقيب ولا مانع ولا حاجز. وهذا الدور الرقابي والتضييقي في منتهى الأهمّية.

ويمكن تلخيص مشروعية المجالس النيابيّة وأهمية دورها عنده في جملة من النقاط:

١ - محور المشروعيّة في التشريع الدستوري عند الميرزا (ص ٤٨) هو أن لا تكون التشريعات والتقنينات مخالفة لثوابت الشريعة بعد فرض صياغتها على وفق ونظم مصالح العامّة.

٢ - ذكر أن غائلة وأزمة الاستبداد تارة فردي وهو متمثل في استبداد السلطة التنفيذيّة ويعالج بمراقبة وإشراف سلطة التشريع بالمجالس النيابيّة بدرجتي التشريع من التشريع الدستوري والتشريع النيابي وبقية مرافق ومؤسسات النظام كما أنّ هناك غائلة وأزمة الاستبداد النخبوي المعروف في الاصطلاح الحديث بالبيروقراطية ويتفادى بالمراقبة الشعبية.

٣ - قال الميرزا النائيني: «وبعد اشتماله على المصالح المطلوبة والتقييد المقصود في مجال السلطة يكفي بصحّته ومشروعيّته عدم مخالفة فصوله

للقوانين الشرعيّة ولا يعتبر أي شرط آخر في صحّته ومشروعيّته»[١].

٤ ـ قال: «ولا تتحقق وظيفتهم من المحاسبة والمراقبة والحفاظ على محدودية السلطة ومنع تحوّلها إلى ملوكية إلّا إذا كان جميع موظفي الدولة وهم القوّة التنفيذيّة في البلاد تحت نظارة ومراقبة هذه الهيئة الّتي يجب أن تكون هي الأُخرى مسؤولة أمام كلّ فرد من أفراد الأمّة ويؤدي الفتور والتهاون في أداء هاتين المسؤوليتين إلى زوال التحديد المقصود للسلطة وانتفاء حقيقة الولاية وصفة الأمانة عنها نتيجة لتحكم الموظفين واستبدادهم»[٢].

---

(١) و (٢) تنبيه الأُمّة: ١٠٦ (عربي) ـ ٤٨ (فارسي).

إثارات أخيرة في الديمقراطيّة

وفي الآونة الأخيرة هناك عدّة أطروحات تجاوزت الصيغة التقليدية لما يسمّى بالديمقراطية وهو تحكيم رأي الأكثرية بنحو إطلاقي عمومي، إلى صياغات أخرى توازن بين مراعاة الحقيقة والصواب وبين حقّ رقابة الأمّة فضلاً عن الأكثرية. فيتلافى الاستبداد الفردي في الحاكم أو الاستبداد الفئوي للأحزاب السياسيّة برقابة الأمّة، كما يتلافى التفريط بالحقيقة والصواب نتيجة قصور وعي الأمّة وعدم وصولها إلى النضج الكامل في كلّ الأمور.

منها: ما هو متّبع في تجارب وبناء الدول المتطوّرة في ممارسة الحريات العامّة السياسيّة من اعتماد المنظومة الرباعيّة لكلّ من مراكز الإحصاء الميداني في كلّ مجال ومراكز جمع المعلومات في بحورها المختلفة ومحيطاتها المتعدّدة ثم مراكز الدراسات والتحقيقات وبناء النظريّات ثمّ مراكز الاستشاريّات والّتي تقوم بدور الحلقة الواصلة بين مراكز الدراسات والتحقيقات والأجهزة المختلفة للنظام والدولة، أي بدور التنسيق والانسجام.

ولا يخفى أنّ هذه الأنظمة الأربعة من المراكز تعتمد على ثورة المعلومات والبحث العلمي وبناء النظريات والرؤى على شفافية علميّة ودراسة واختزان التجارب بجامعيّة همّها الاقتراب من الحقيقة والواقعيّة، وبالتالي فهي تتجاوز الاحتباس والضيق والفئويّة واستبداد الأحزاب في شكل الكتل السياسيّة

في البرلمانات والحكومات وتتجاوز حدود التمييز العنصري والقومي إلى رحابة آفاق منظومة الحقائق والواقعيّات على صعيد الخارج فتمثّل هيكل للحرّية والعدالة ومشاركة الناس والعقول المختلفة وهو الهدف الّذي تنشده الديمقراطيّة من تمثيل الشخصيّة الجمعيّة لمجموع الأمّة ولمجموع العقول ومجموع الآراء. وبالتالي تحرّي الحقيقة والصواب بغض النظر عن ذوات الأشخاص والفئات والتكتّلات والأشكال الأخرى من الاستبداد.

ولا تخفى المفارقة الكبيرة بين هذه الأنظمة الأربعة وهيكل النظام السياسي للدولة سواء المجلس النيابي أو السلطة التنفيذيّة المتمثّلة في الحكومة والهيئات الوزاريّة أو السلطة القضائيّة، فإنّ هذه الأنظمة للمراكز تمتاز بجملة من النقاط:

الأوّل: الاعتماد على الجانب العملي بشكله الوسيع.

الثاني: المسح الميداني في الحقول المختلفة بشكل وسيع.

الثالث: سعة اجتذاب الخبرات والتجارب والكفاءات والنخب برحابة لا تستوعبها أنظمة الأحزاب وصناديق الاقتراع.

الرابع: إن في هذه الأنظمة للمراكز الأربعة يتمّ تحكيم العلم والمعلومة والحقيقة والصواب والفحص والبحث العلمي والتحرّيات الميدانيّة الّتي هي معنى الشورى عند الإماميّة، بخلاف أجهزة الحكم وإن قامت على الانتخابات وصناديق الاقتراع، فإنّها قائمة على تفسير الشورى بمعنى تحكيم وفرض إرادة الأكثرية ولو كانت أكثرية نسبيّة. وبين المعنيين ونظامهما بون شاسع في الوصول والاقتراب من الحريّة والعدالة (الديمقراطيّة) ومن ثم يلاحظ أنّ دور الوزير في الوزارات الحكوميّة ليس إلّا دور المجري لما تزوّد به مراكز الدراسات والاستشاريّات من سياسات منبثقة من النظريات العلميّة المستقاة من المعلومات

والإحصائيّات، وكذلك الحال بالنسبة لأعضاء البرلمان.

الخامس: وينبثق مما مرّ أنّ النظام الحكومي البرلماني لم يتفادِ طابع الفرديّة والاستبداد الفردي وقصور المعلومات والتجارب في حبس الأُفق الفردي، وهذا بخلاف مراكز الدراسات والاستشاريات والمعلومات والإحصائيات فإنّه نظام قائم في الأصل على التحرّر من الدائرة الفرديّة والقصور الفردي وهذا بخلاف هيكل وإطار الوزير والوزارات والرئيس والرئاسات ومحدوديّة أعضاء رجال البرلمانات. فإن الفرد من الوزير أو عضو البرلمان مهما ارتفعت كفاءته وتجاربه فلن يضاهي الشخصيّة الجمعيّة لمجموع المجتمع علماً وتجربة وكذلك الحال في سلك القضاء حيث إنّ الهيئات المنصفة أو المحلّفة المنفتحة على شرائع مختلفة في المجتمع بمثابة مكوّن متنوّع اجتماعي رقيب على السلطة القضائيّة.

منها: تقيّد الحاكم المنتخب بالأطر القانونية وتقيّد الأمّة بالوظائف القانونية وتواؤم الطرفين بالتقيّد بالمقررات القانونية بآليات مستحدثة.

ومنها: استماع الحاكم لوجهات النظر المختلفة إلّا أنّ اللازم عليه هو اتّباع ما يراه صواباً وسداداً وكمالاً ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَىٰ اللهِ﴾(١) اتباعاً لذلك، لا من باب تحكيم رأي الأقلية على الأكثرية.

ومنها: رقابة الأمّة وإرصادها لنتائج العمل والخطوات الّتي يقدم عليها الحاكم والّتي خالف فيها مرام ورأي الأكثرية، ودراسة النتائج المحصّلة والنسبة الإيجابية.

ومنها: تحديد الأمّة والرعية موقفها تجاه الحاكم في الدور الانتخابي اللاحق على ضوء دراسة مواقفه السابقة.

---

(١) آل عمران ٣: ١٥٩.

فنظام الحرية يقتضي فسح المجال من كلّ من طرف الحاكم والمحكوم للآخر أن يمضي على وفق ما يستصوبه في حين يراعي كلا الطرفين حدود وحقوق الطرف الآخر ضمن أطر مقررات القانون مع انفتاح كلّ طرف على رأي الطرف الآخر وإقامة المحاسبة من عموم الأفراد والشعب على ضوء نتائج ما أنجز من أعمال على أن لا يفدي الحاكم الحقيقة والصواب في مقابل الطمع في انتخابه مرّة أخرى عبر تحصيل رضا الناس والنزول عند رغبتهم.

تجاذبات بين محاور العدالة

والحاصل أنّ هناك جدليّة ومجاذبة بين تفادي الاستبداد الفردي أو استبداد الكتل والأحزاب السياسيّة وبين تحقيق رقابة الناس وبين مراعاة الصواب والحقيقة وبين تحكيم رأي الأكثرية.

وبعبارة أخرى كثيراً ما يحصل الخلط بين رقابة الأمّة ورأي الأكثرية وكذلك يحصل الخلط بين رأي الأكثرية وبين حقّ الأكثرية كما يحصل الخلط بين الانفتاح على الآراء الكثيرة والتجارب والمعلومات عند الجميع وبين تحكيم رأي الأكثرية كما يحصل الخلط بين الاستبداد الفردي أو استبداد الكتل والأحزاب للحاكم.وبين لزوم الحاكم ومراعاته لما هو الصواب وإن لم يع عموم الأمّة لتلك الحقيقة والواقعية. فلابدّ من إيجاد آليات وأطر تفكّك بين هذه الجهات من جانب ولا تفادي إحداها على الأخرى.

وهذا ممّا يعزّز ما يلاحظ ويرى من الشريعة أنها لم تجعل آراء الأكثرية هي الصيغة الأقرب لإصابة السداد والحقيقة بقدر ما جعلت الشريعة بحسب مدرسة أهل البيت مجموعة من الضوابط والمحاور بمجموعها كفيلة لإقامة العدالة والحرّية والتحرّر عن الاستبداد والظلم.

المجالس النيابيّة بين كونها آلة للشريعة أو الملل الأُخرى

قال ﷺ في رسالته **تذكرة الغافل**[1] ما معناه:

«إنّ المجوس والكفار والفرق المرتدّة والضالّة اتخذت من المجلس النيابي جسراً لتعبر منه وتصل إلى مسند القدرة في الأمور العامّة مع أنّهم لا صلاحية لهم لتولّي الأُمور العامّة لشؤون أنفسهم في دار الإسلام فضلاً عن الأمور العامّة للمسلمين، بل إنهم أصبحوا أقوى الأعضاء في المجالس النيابيّة وأصبحت المجالس النيابيّة بيدهم كالآلة لا تتخطّى قوانينهم رغم مخالفتها لأحكام الشرع فالمجالس النيابيّة آلة منفعلة لهذه الفرق» انتهى كلامه.

وهذا المحور الّذي أثاره ﷺ في غاية الأهمية:

أوّلاً: فإنّ المجالس النيابيّة لها موقع متوسط بين التنفيذ وبين التشريع العامّ

---

(١) ص ٦٧: «اى عزيز، گبر را چه كه قانون در امور عامه بگذارد وحتّى در امور عامه كفار سكنه مملكت اسلام وفرق مرتده وضاله را چه كه در حريم اين مسند عبور نمايد ولى اول كسى كه در آن مجمع حاضر بود همان فرق ضاله بودند وجان فشانى آنها از همه زيادتر بود بلكه كار را به جائى رسانده بودند كه در واضح اقوى عضو اين اساس آنها بودند بلكه همان مجمع كه او را مجلس من خواندند بيكاره صرف بودند يک مطالب بر خلاف رأى سائر مجامع كفر والحاد نمى‌توانستند رأى بدهند ودر واقع بر اولو الالباب واضح بود كه اهل مجلس است منفعله اين فرق بودند».

الفوقي فهي تقوم بدور متوسّط بين التطبيق والتنظير ، والمفروض في دورها وأدائها هو قيامها بهذا الدور الوسيط ، وفي الحقيقة أنّه توجد الموازنة المعتدلة بين الجانب المتغير في التطبيق والجانب الثابت في التشريع وإذا ما قدّر للمجالس أن تحيد عن دورها المرسوم لها فإنّ ذلك يؤدّي إلى خروجها عن كونها جسراً واصلاً بين النظريّة والتطبيق وعن كونها يداً من سواعد الدستور وآلة بيد الشريعة لإقامة وإنجاز سننها في مقام صرح الواقع العيني.

ثانياً: إنّ دور المجالس النيابيّة هو نظم البيئة الخارجية لجسم النظام الاجتماعي السياسي وهيكله على وفق قوالب الشرع أي إصلاح الأعراف وتشكيلها على وفق أطر الشريعة ، وبالتالي يكون دورها عرفنة الشريعة لا شرعنة الأعراف المخالفة للشريعة والمطابقة لسنن الملل والنحل الأخرى وحينئذٍ تكون صيغة المجالس النيابيّة وهيكليتها آلة طيعة لدى المدارس الأُخرى ومعبّدة للطريق أمام فلسفات ورؤى الايدلوجيات الأُخرى كلّ ذلك تحت طائلة وذريعة التفاعل مع الواقعيّة الراهنة والتسليم للواقع المفروض.

ثالثاً: إنّ ما يعرف في البحوث الأكاديمية السياسيّة والاجتماعيّة الحديثة أنّ الحقيقة هل هي بالتفاعل مع الواقع أو بصنع الواقع الجديد بإزالة الموجود فإنّ هذه جدلية محتدمة في البحوث الاستراتيجية لسياسات النظم فإنّ أصحاب المذهب الأوّل تحت شعار عدم التنكر للواقعيات والوعي والانتباه إلى المعطيات الراهنة وعدم التخطيط في فضاء الخيال بل في فضاء الوضع القائم الراهن يفرط بهم الحال إلى الاستسلام أمام البيئات الفاسدة في الأعراف السائدة في المجالات المختلفة ، كما أنّ أصحاب المذهب الثاني الّذي يؤمن بلزوم التغيير والإصلاح في حين يعتمد لزوم التقيّد بالثوابت والأصالة إلّا أنّه قد يتنكر لمعايشة المعطيات الموجودة والحالات الشائعة في الأوساط المعاصرة ، وبين هذا التجاذب تبقى

الموازنة باعتدال أمر مصيري هامّ، وهذه ملاحظة في حين كونها إيجابية مهمة أثارها الشيخ النوري إلّا أنها من جانب آخر ملاحظة أخرى حيث إنّ التفادي والتوقي من أحد المحذورين لا يوجب الوقوع في المحذور الآخر أي بالابتعاد عن صيغة المجالس النيابيّة من رأس.

صلاحيّات النوّاب عن الأمّة في المجلس النيابي

لقد احتدم النقاش في التخريج القانوني في الفقه الوضعي وكذا في الفقه الشرعي ومنه الفقه الإمامي للصلاحيّات المسندة إلى النوّاب في المجالس النيابيّة فهل ما يقوم به النائب والنوّاب وكالة عن الأمّة أو نيابة عنها أو هي تولية من الأمّة لهم ؟

وقد أثار جملة من فقهاء الإماميّة ممّن كان معترضاً على النهضة الدستوريّة في إيران جملة من الإشكالات:

أوّلها: إنّ الوكالة للنواب غير متصوّرة لأنّ الأمّة إنّما يسوغ لها أن توكّل في ما لها من صلاحية وولاية، والسلطة في النظام العامّ ليست للأمّة إنّما هي للمعصوم والإمام عليه السلام .

ثانيها: إنّ في الوكالة يستطيع الموكّل أن يعزل الوكيل، بينما في انتخاب المجلس النوّاب لا ينعزلون إلّا بعد تمام الدورة النيابيّة للمجلس إلّا في حالات خاصّة كأن يتجرّد من وصف الأمانة ويثبت ذلك عليهم.

ثالثها: إنّ الأمّة هنا ليس لها حقّ التدخّل والتصرّف في الأُمور العامّة والمجال الموكّل إلى النوّاب مع أنّ الموكّل لا تنحسر صلاحيته مع وجود الوكيل.

رابعها: إنّ النوّاب يشترط فيهم دستورياً أن يكونوا من ذوي سنّ معين ومواصفات خاصّة مع أنّ هذه الشروط لاتشترط شرعاً فيالوكيل فيعمومالوكالة.

خامسها: أنّ هذا النمط من الوكالة من الأمّة هو على الطراز الغربي وليس على شاكلة الإطار الإسلامي.

وفيه:

أنّ ظاهر الإشكالات بغضّ النظر عن صورتها الظاهرة تنطلق من مبنى أحادية وفرديّة نيابة الفقيه عن المعصوم عليه السلام وتفرّده في الولاية ولابدّ من الإجابة عن صورة الإشكالات ثم نبيّن الخلل في هذا المبنى المطوي في الكلام.

● أمّا الأوّل، فإنّه قد أشرنا مراراً إلى أنّ للأمّة وعموم الناس أدواراً وصلاحيات للمشاركة في النظام العامّ قد عزيت لهم في نصوص الكتاب وما رسمه المعصومون عليهم السلام وجعلوه من هيئة النظام السياسي في الغيبة ودار الهدنة. فإنّ الرقابة العامّة مسؤوليّة الأمّة على الشأن العامّ (وإن كانت الولاية هي لله تعالى ولرسوله ولأولي الأمر من أهل بيته عليهم السلام ثمّ نيابة لمن ولّوه من قِبلهم في الحدود الّتي عيّنوها) ومن الأدوار الّتي عزيت للأمّة أيضاً هو تعيين الفقيه الواجد للشرائط كمورد للنيابة عن المعصوم عليه السلام وإحراز توفّر الشرائط فيهم حدوثاً وبقاءً وأنهم هم الذين يقلّدوه بعد إحرازهم للواجديّة وإن كانت التولية في الأصل هي من المعصوم عليه السلام، كما أنّ النخب في الخبرات المختلفة قولهم نافذ فيما هم خبرة فيه المعبّر عنه في لسان الفقهاء بحجّية أهل الخبرة، وكذلك مداولة الأُمور الخطيرة في المسار السياسي مع الأمّة بمقتضى الأمر بالمشورة معهم وإن لم يكن القرار بيدهم لكنّه لابدّ من وضوحه لديهم، وغيرها من الأدوار. كما أنّه قد أشرنا في محلّه إلى أنّ الأمّة كما لها صلاحيّة تقليد الفقيه منصب المرجعيّة والزعامة كذلك في من دونه من الأيادي والسواعد، وعلى ضوء ذلك فإنّ انتخاب نوّاب المجلس النيابي يصحّ أن يصبّ في دائرة الأدوار السابقة.

● أمّا الثاني: فإنّ تسمية النيابة في المجلس النيابي بالوكالة ليس المراد منها الوكالة الاصطلاحية بل المراد مطلق الجامع بين الوكالة والنيابة والتولية والنظارة في القيمومة، ووجه ثبوت هذه الصلاحية للأمّة هو ما تقدّمت الإشارة إليه من أنّهم لهم صلاحية تقليد منصب النيابة العامّ للواجد للشرائط بعد أن تحرز الأمّة واجديّته لتلك الشرائط، فكيف بمن دونه من مدراء النظام. كما قد يخرّج بما تقدّم من أنّ الأمّة مسؤولة عن الرقابة ولها حقّ مداولة الشأن العام وعلى ضوء ذلك فلها تعيين النوّاب عمّا فوّض لها من الصلاحيّات.

وإذا قرّر ذلك فيمكن نظم هذه التولية ضمن مدّة محدودة بما يقتضي مراعاة الصلاح في النظم والقيام بالأغراض الشرعيّة وأهداف التشريع.

● وأمّا الثالث فقد ظهر جوابه وكذلك الحال في الرابع، فإنّ الشرائط هي تابعة لما هو أوصل في تحقيق هدف التشريع.

● وأمّا الخامس فإمّا يراد منه أنّه تشبّه بالغرب وهو غير جائز، أو أنّه اتخاذ الهيكل في المجلس النيابي يصادم الموازين الشرعيّة أو أنّ هذا الهيكل لا ينسجم مع الأعراف الشرقيّة أو الشرعيّة. فعلى الأوّل فالتشبّه إنّما مورده فيما يترك من عادة وعرف لدى المسلمين بشاكلة وعادة غربيّة سواء في هيئة اللباس أو طريقة الأكلّ أو الزيّ من دون امتياز ونفع راجح في البين إلّا التبعيّة والتقليد لهم. وأما في غير ذلك كما فيما يستحدثونه من آلات تقنية للمعيشة صناعيّة وزراعيّة وغيرها من مجالات الحياة ممّا فيها نفع مبرم فليس ينطبق عليه عنوان التشبّه والتقليد والتبعيّة لهم بل هو من قبيل قاعدة التعارف في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1] وهو التبادل في اكتساب الخبرات والتجارب كما هو الحال

---

(١) الحجرات ٤٩: ١٣.

في اكتساب العلوم التجربية منهم وأسباب القوى والقدرة من دون أن يؤدّي ذلك إلى الانسلاخ عن الهويّة الإسلامية والدينيّة وترك ثوابت الدين، ومن قبيل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**الْحِكْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ**»(١).

فتحصّل أنّ قاعدة التشبّه متقومة بقيود ثلاثة:

الأوّل: عدم النفع المبرم الحصري في المورد والشيء المقتبس.

الثاني: أنّه موجب للتبعيّة والتقليد لهم.

الثالث: أنّه في الموارد الّتي يوجب الانسلاخ عن الهوية الإسلامية والثوابت الشرعيّة فمع اختلال هذه القيود لا مورد لقاعدة التشبّه بل هي مورد لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**﴾(٢) أي جنس القول والمقال والنظر فيتبعون ويأخذون المقال والقول لا اتّباع القائل ما دام يوظّف ويعين في إعداد الأغراض الشرعيّة وأهداف التشريع كمصاديق وآليات لتطبيق العمومات والقواعد.

وأمّا الاحتمال الثاني وهو مصادمة الهيكل في المجلس النيابي مع الموازين الشرعيّة فهو إنّما يلزم إذا اعتمد في المجلس تشريعات تخالف الأحكام الشرعيّة بخلاف ما إذا اعتمدت آليات لإقامة النظم والتدبير لجلب المنافع العامّة ودفع المضارّ عن الشأن العامّ بعدما كان إنفاذ تلك المقرّرات إمّا عبر حكم الفقيه وتصرّفه أو تصرّفات عدول المؤمنين.

وأمّا تولية النوّاب ذلك فهو عبارة عن نحو مداولة ومشورة وفحص عن قول أهل الخبرة في مجمل الموضوعات العامّة ذات الطابع والشأن العامّ وهي آلية

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٨٠.

(٢) الزمر ٣٩: ١٨.

لإسهام الأمّة بالرقابة والنظارة والمداولة والمعونة والتعاون على إقامة القسط والمعروف.

وأمّا الاحتمال الثالث فصرف منافاته الأعراف لا يشتمل ولا يتضمّن محذوراً وراء ما تقدّم من الأمرين.

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكالات مبتنية على تصوّر أحاديّة النائب عن الإمام عليه السلام وهو الفقيه الأعلم ومركزيّة القرار والولاية من عنده والحال أنّ النظام المجعول في النيابة للفقهاء من قبلهم عليهم السلام وكذا لعدول المؤمنين من أهل الخبرة والكفاءة مع انحصار يد الفقهاء في المجالات الأُخرى هو نظام ذا طبيعة لا مركزيّة وطابع فيه الكثرة بنحو مستقلّ في حين أنّ بين فقرات هذه الكثرة علائق اتحاديّة في النظام الاجتماعي الموحّد ويتمّ فيه مشاركة الجمهور بالرقابة والانتخاب لواجدي الشرائط وكثير من خصائص النظام الرقابي والمشاركي في حين تحفظ استقلالية كلّ ذي صلاحيّة ، وقد ذكرنا في محلّه أنّ بسط اليد وتقليد الفقيه هذا المنصب إنّما يتمّ من قبل انتخاب الناس في لسان الأدلّة وإن كانت التولية هي من المعصوم عليه السلام .

التدافع في مشروعية المجلس النيابي
بين كونه آلة النهي عن المنكر وكونه إقامة للمنكر

والاعتراض بهذا الإشكال ناشئ من جملة من القوانين الّتي يصادق عليها المجلس النيابي نظير الضرائب وقوانين الجمارك وهو النظام الّذي يقوم به العشّار.

والجواب:

أوّلاً: قد تقدّم في جملة من المباحث السابقة بيان الضوابط والموازين لصحّة تقنينات المجالس النيابيّة وأنّ دورها يقوم بتمحيص وتنقيح الموضوعات العامّة في البيئة المستجدة لدرجها في موضوعات الأحكام الأوّليّة وبالتالي يكون دور المجلس النيابي دوراً ضرورياً في تطبيقات موضوعات الأحكام.

وثانياً: إنّ هناك جملة من الموضوعات والعناوين كعنوان الضرر ودفعه وعنوان النظم وعنوان سدّ الحاجات وممانعة المنكر والمفاسد، وإقامة المعروف والمصالح لم يتعبّد الشرع بآليّات ومصاديق خاصّة وإن كانت هناك موازين عامّة وتشخيص تلك الآليّات هو بتوسط الخبرة بالأعراف ونظم المعاش الحياتي في المجالات المختلفة.

وثالثاً: إنّ هناك بعض الفروض الموضوعية المعقّدة الّتي قد يستعصي تنقيحها بتوسّط الموضوعات والأحكام الأولية أو قد يُرى انطباق العناوين

المحرّمة عليها فيتوسّل بالعناوين الثانوية، والبحث في هذا النمط لا ريب أنّه يستدعي الاستعانة بالفقهاء والمجتهدين ومداولة تلك الموضوعات مع فِرق الخبراء الموضوعية كي يتمّ تفكيك الجهات المختلفة في تلك الموضوعات، ومن هذا القبيل أيضاً بعض النظم الحديثة في أنشطة الدولة في المجالات المختلفة. فإنّ تشذيبها وتهذيبها بإزالة الجهات المنافية للموازين الشرعيّة تحتاج إلى صياغات خبرويّة بإشراف شرعي.

مُحتوياتُ الكِتابِ

١ - النصّ وولاية الأُمّة
١١ - ١٧٠

٢ - قواعد مشاركة الأُمّة في الحكم والرقابة
١٧١ - ٢٦٨

٣ - قواعد عامّة في النظام الإيماني
أصول النظّام الكليّة
٢٦٩ - ٣٩٢


بسم الله الرحمن الرحيم